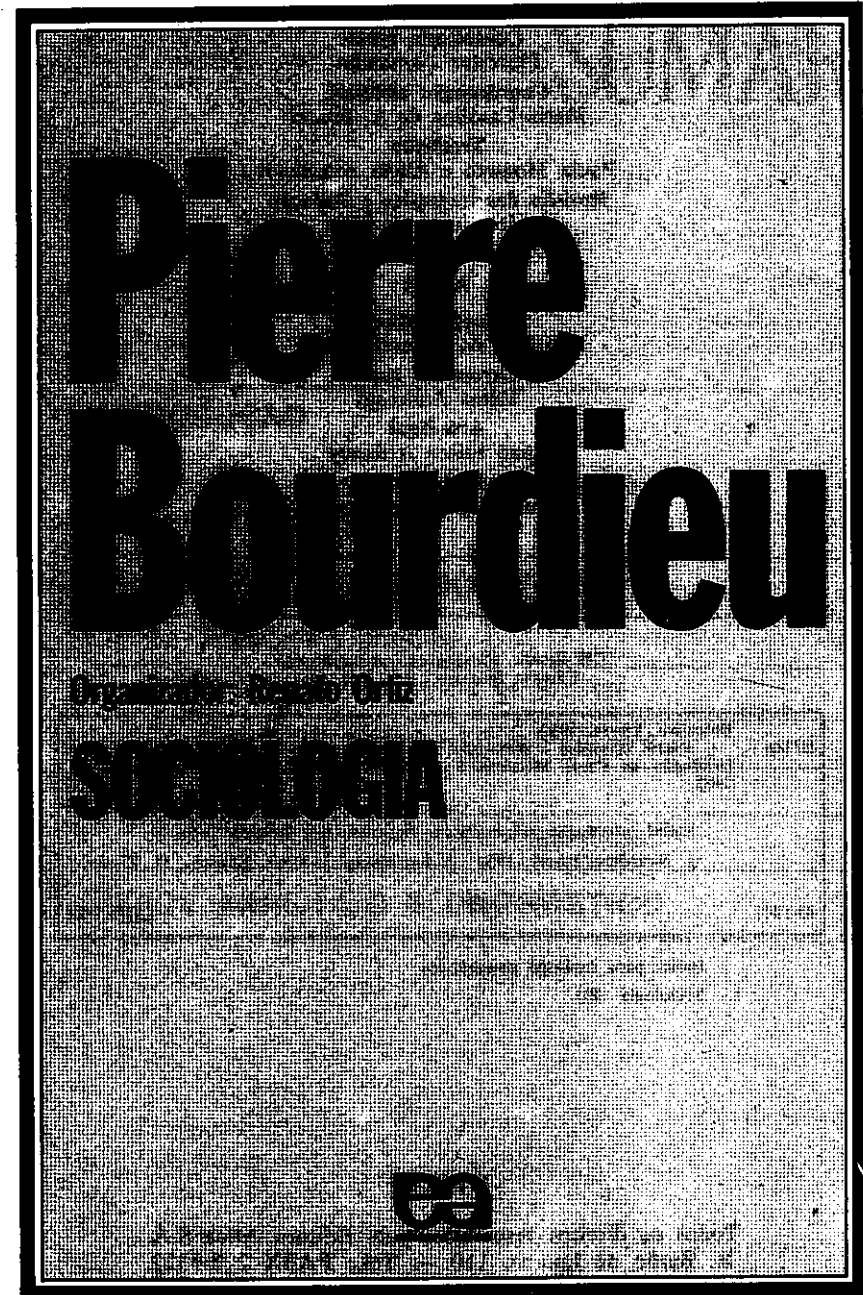
GRANDES
CIENTISTAS SOCIAIS

Coleção coordenada por
Florestan Fernandes

1. **DURKHEIM**
José Albertino Rodrigues
2. **FEBVRE**
Carlos Guilherme Mota
3. **RADCLIFFE-BROWN**
Julio Cezar Melatti
4. **W. KÖHLER**
Arno Engelmann
5. **LENIN**
Florestan Fernandes
6. **KEYNES**
Tamás Szmrecsányi
7. **COMTE**
Evaristo de Moraes Filho
8. **L. von RANKE**
Sérgio B. de Holanda
9. **VARNHAGEN**
Nilo Odália
10. **MARX** (Sociologia)
Octavio Ianni
11. **MAUSS**
Roberto C. de Oliveira
12. **PAVLOV**
Isaias Pessotti
13. **MAX WEBER**
Gabriel Cohn
14. **DELLA VOLPE**
Wilcon J. Pereira
15. **HABERMAS**
Barbara Freitag e
Sérgio Paulo Rouanet
16. **KALECKI**
Jorge Miglioli
17. **ENGELS**
José Paulo Netto
18. **OSKAR LANGE**
Lenina Pomeranz
19. **CHE GUEVARA**
Eder Sader
20. **LUKÁCS**
José Paulo Netto
21. **GODELIER**
Edgard de Assis Carvalho
22. **TROTSKI**
Orlando Miranda
23. **JOAQUIM NABUCO**
Paula Beiguelman

TEXTO

Consultoria geral
Florestan Fernandes
Coordenação editorial
Maria Carolina de A. Boschi
Tradução
Paula Montero e Alícia Auzmendi
Revisão das traduções e Redação
Lenice Bueno da Silva
José Roberto Miney

ARTE

Coordenação
Antônio do Amaral Rocha
Layout da capa
Elifas Andreato
Arte-final
René Etiene Ardanuy
Produção gráfica
Elaine Regina de Oliveira

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

B778p
Bourdieu, Pierre, 1930-
Pierre Bourdieu : sociologia / organizador [da coletânea] Renato Ortiz ; [tradução de Paula Montero e Alícia Auzmendi]. — São Paulo : Ática, 1983.
(Grandes cientistas sociais ; 39)
Inclui introdução sobre Pierre Bourdieu por Renato Ortiz.
1. Bourdieu, Pierre, 1930- 2. Sociologia I. Ortiz, Renato. II. Título.
83-1247 CDD—301

Índice para catálogo sistemático:
1. Sociologia 301

1983

R. Barão de Iguape, 110 — Tel.: PABX 278-9322
C. Postal 8656 — End. Telegráfico "Bomlivro" — S. Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

TEXTOS DE PIERRE BOURDIEU

Textos para esta edição extraídos de:

BOURDIEU, P. *Travaux et projets*, 1980.
—. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Lib. Droz, 1972.
Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n. 2/3, jun. 1976 e n. 5, out. 1976.
Langue Française, n. 34, mai. 1977 (sob licença da Librairie Larousse, Paris).

INTRODUÇÃO

Renato Ortiz

Doutor em Sociologia e Antropologia
pela École des Hautes Études en Sciences Sociales
Professor do Departamento de Sociologia e
Antropologia da UFMG

A PROCURA DE UMA SOCIOLOGIA DA PRÁTICA

Preliminares

Organizar uma coletânea de textos de um autor contemporâneo nos coloca de imediato diante da difícil tarefa de situá-lo na corrente do pensamento sociológico moderno. Tem-se, por um lado, o reconhecimento real do valor de sua obra, mas constata-se, por outro, que ele não se transformou ainda em um "clássico", no sentido que a literatura científica confere a este termo. Pierre Bourdieu é um exemplo deste tipo de autor, difícil de ser situado em relação a uma "escola", pois que se apresenta como um pensador profundamente original. Seus estudos abrangem um número infindável de objetos, variando desde a etnologia árabe até os trabalhos mais recentes que procuram desenvolver um quadro teórico que se torna cada vez mais preciso (vide bibliografia). Além disso, Bourdieu tem ainda diante de si um horizonte aberto para novas produções científicas. A esta "literatura-a-ser-feita", como diria Sartre, não podemos nos referir mesmo que conheçamos *a priori* o *habitus* científico do autor. No entanto, tendo em vista que Bourdieu é autor de uma "obra", senão acabada, pelo menos já plenamente desenvolvida em seus princípios fundamentais, pode-se tentar, com auxílio de seus próprios escritos, uma síntese desse pensamento sociológico que se expressa tanto no nível da formulação teórica, quanto no nível das pesquisas empíricas. Nesta introdução, desenvolveremos os pontos que nos parecem mais pertinentes para a compreensão das pre-

missas epistemológicas que orientam o trabalho de Bourdieu. Três aspectos centrais de seu pensamento serão considerados: *a*) o conhecimento praxiológico; *b*) a noção de *habitus*; *c*) o conceito de campo. A seleção de textos obedece à mesma orientação. Esta abordagem nos permite perceber como o pensamento teórico de Bourdieu se articula à sua prática de pesquisa sociológica. Reservamo-nos, porém, o direito de tomar esse pensamento sob um ponto de vista crítico, o que implica reconhecer os méritos e a originalidade dos escritos de Bourdieu, mas também os limites em que uma "sociologia da reprodução" se encerra. Dito de outra forma, pretendemos tomar Bourdieu como um autor realmente "contemporâneo", o que nos leva necessariamente a um debate distinto daquele que poderíamos travar com um "clássico" da sociologia.

A questão teórica

A problemática teórica dos escritos de Bourdieu repousa essencialmente sobre a questão da mediação entre o agente social e a sociedade. Por isso Bourdieu considera o problema dos métodos epistemológicos como uma discussão que oscila entre dois tipos de conhecimentos polares e antagônicos: o objetivismo e a fenomenologia. Enquanto a perspectiva fenomenológica parte da experiência primeira do indivíduo, o objetivismo constrói as relações objetivas que estruturam as práticas individuais. A antiga polêmica entre subjetivismo e objetivismo emerge, portanto, como ponto central para a reflexão de Bourdieu; para resolvê-la, explicita-se um outro gênero de conhecimento, distinto dos anteriores, que pretende articular dialeticamente o ator social e a estrutura social. A este tipo de abordagem epistemológica Bourdieu chama de conhecimento praxiológico, conhecimento este que teria por objeto

> "não somente o sistema de relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas objetivas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las" [1].

Dito de outra forma, Bourdieu retoma a controvérsia sartriana da *Questão do método* e procura reequacionar o problema da "interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade". Métodos

[1] Bourdieu, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Lib. Droz, 1972. p. 163. (Excertos desta obra incluídos na presente coletânea: Esboço de uma teoria da prática, p. 46.)

distintos como o culturalismo, o estruturalismo, o marxismo "estrutural", podem desta forma ser agrupados numa mesma categoria epistemológica (objetivismo) que preside essas diferentes concepções de apreensão do mundo. Do ponto de vista filosófico, a aproximação com Sartre elucida em grande parte a perspectiva teórica adotada por Bourdieu. Apesar das críticas que o autor faz do ultra-subjetivismo sartriano dos primeiros escritos, a discussão permanece [2]. A *Critique de la raison dialectique* é justamente um momento em que Sartre se propõe, através de um marxismo existencial, combater uma visão ortodoxa do materialismo histórico. Sartre pretende tecer um elo de mediação entre sua posição fenomenológica anterior, que é plenamente desenvolvida em um livro como *O ser e o nada*, e o objetivismo reificado dos marxistas franceses, representados na época por Garaudy. Para tanto, desenvolve a afirmação de Engels de que "os homens fazem eles mesmos sua história, mas num meio determinado que os condiciona", e procura mostrar como o homem é, ao mesmo tempo, produto e produtor da história [3]. Através da noção de "projeto", Sartre procura resolver a questão da mediação entre sujeito e mundo objetivo; neste sentido, pode-se dizer que toda conduta humana

> "se determina ao mesmo tempo em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a um certo objeto futuro (o projeto) que ela tende a dar nascimento" [4].

A problemática na qual se situa o pensamento de Bourdieu é idêntica àquela considerada pelo discurso sartriano; veremos, entretanto, que sua resposta ao problema será distinta. Uma observação deve ser feita. O embate objetivismo/subjetivismo transcende o campo de uma teoria particular na medida em que considera métodos distintos como o positivismo e o estruturalismo enquanto perspectivas objetivistas, ou o interacionismo simbólico e a etnometodologia enquanto epistemologias fenomenológicas. Mas pode também inscrever-se no seio de uma teoria específica; emerge, por exemplo, no interior do próprio marxismo quando, em certa medida, reatualiza a oposição entre correntes

[2] Para uma crítica ao subjetivismo de Sartre, ver nota 33 de *Esquisse*..., cit., p. 248-50.

[3] Ver Sartre, J.-P. Question de méthode. In: *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960 — em particular o cap. III, La méthode progressive-régressive, p. 60-111. (Ver também: O método progressivo-regressivo. In: Sartre — Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 149-84.)

[4] Ibid., p. 63-4.

antagônicas como a "fenomenológica" e a "estruturalista". A polêmica recente entre Althusser e John Lewis em torno da questão de quem "faz a história", os homens ou as massas, reedita, no interior de uma escola, o antagonismo fenomenologia/objetivismo demarcado a um nível mais genérico [5].

Do ponto de vista sociológico a controvérsia objetivismo/fenomenologia se traduz pela oposição de dois clássicos: Durkheim e Weber. Enquanto o pensamento weberiano se assenta numa sociologia da compreensão, isto é, tem seu ponto de partida no sujeito, a sociologia durkheimiana reifica a sociedade uma vez que a apreende como coisa [6]. Com efeito, a noção de "consciência coletiva" supõe (para Durkheim) a existência de uma essência transcendental exterior aos indivíduos e que os enquadra coercitivamente na dimensão da norma. Toda ação social é, desta forma, deduzida a partir de um sistema objetivo de representações que se encontra fora do alcance do ator social; posto que o indivíduo é concebido de forma dual — ser individual/ser social — a questão da ordem pressupõe, necessariamente, a adequação do indivíduo ao sistema da sociedade global [7]. O ser individual, que para Durkheim é distinto e antagônico ao homem social, deve obrigatoriamente ser recalcado diante da coerção exercida pela consciência coletiva. A escola aparece, assim, como uma das instituições constituidoras do ser social dos indivíduos e, enquanto tal, possibilita a manutenção e a reprodução da ordem social [8]. Decorre desta perspectiva uma visão que se opõe radicalmente a um conhecimento sociológico que se fundamenta em termos psicológicos. A polêmica durkheimiana contra o psicologismo (Tarde, por exemplo) emerge justamente dessa concepção que considera a sociedade como *sui generis*, ou seja, de que ela forma um conjunto de natureza distinta das vontades e das ações individuais. Não resta dúvida de que a concepção de Durkheim sobre a especificidade do social representa um avanço em relação à corrente psicologista

[5] Ver LEWIS, John. The Althusser case (part 1) e (part 2). *Marxism Today*, jan. 1972, p. 22-8 e fev. 1972, p. 42-8. ALTHUSSER, L. *Réponse à John Lewis*. Paris, Maspero, 1973.

[6] Ver WEBER, Max. Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive. In: *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965. p. 325-98, e DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, P. U. F., 1973. (Trad. port.: *As regras do método sociológico*. São Paulo, Ed. Nacional, 1960.)

[7] DURKHEIM, E. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 2, nov. 1977, p. 1-28.

[8] Ver DURKHEIM, E. *Education et sociologie*. Paris, P. U. F., 1977. (Trad. port.: *Educação e sociologia*. São Paulo, Melhoramentos, s. d.)

de fins do século XIX; não é menos verdade, porém, que o positivismo durkheimiano implica uma reificação dos processos sociais. O individual é, dessa forma, apreendido como resíduo do elemento coletivo; veja-se, por exemplo, sua análise do totemismo, onde o totem individual é deduzido logicamente do totem coletivo, emblema da tribo [9].

A crítica de Bourdieu à escola lingüística representada por Saussure retoma a problemática anterior na medida em que situa a análise estrutural como antagônica a uma teoria da ação social [10]. Fundamentalmente o objetivismo sociológico, seja ele durkheimiano ou estruturalista (e neste sentido, Lévi-Strauss pode ser considerado um continuador da obra de Durkheim), prescinde de uma teoria da ação, uma vez que esta se reduz meramente à execução das normas ou das estruturas. Da mesma maneira que Saussure deduz o conceito de "fala" a partir da noção de "língua", Durkheim deduz a solidariedade mecânica a partir da consciência coletiva das tribos primitivas. Como sublinha Bourdieu, "o objetivismo constrói uma teoria da prática mas somente enquanto subproduto negativo" [11]; posto que o estruturalismo considera os sistemas de representações somente como "estrutura estruturada" e não como "estrutura estruturante", ele deixa de lado a análise das funções do discurso ideológico, assim como os aspectos relativos à reprodução deste discurso através dos agentes sociais [12]. Dentro desta perspectiva o ator social se apresenta necessariamente como simples executor da estrutura, ou seja, a ação é compreendida como subproduto de uma abstração como "a cultura", "a estrutura", "a língua" [13]. O agente social aparece, portanto, como mero executante de algo que se encontra objetivamente programado e que lhe é exterior.

Se o pensamento durkheimiano acentua a transcendentalidade do social, a análise weberiana se apresenta como sua contrapartida; a sociologia compreensiva retoma o pólo recusado por Durkheim e define os

[9] Ver DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5. ed. Paris, P. U. F., 1968.

[10] BOURDIEU, P. L'économie des échanges lingüistiques. *Langue Française*, n. 34, maio 1977, p. 17-34. (Texto incluído nesta coletânea: A economia das trocas lingüísticas, p. 156.)

[11] BOURDIEU, P. *Esquisse...*, cit., p. 169.

[12] Ver BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.

[13] BOURDIEU, P. *Esquisse...*, cit., p. 170. A mesma crítica que Bourdieu faz do culturalismo antropológico enquanto concepção que prescinde da mediação entre agente social e cultura pode ser encontrada em SARTRE, J.-P. Question de méthode, cit., p. 66.

fenômenos sociais a partir das condutas individuais; o sentido da ação é, assim, considerado como o sentido subjetivo que o ator lhe comunica[14].

Para Weber, não existe um "mundo objetivo" no sentido em que Marx se refere à sociedade global ou Marcel Mauss aos fenômenos sociais totais; a objetividade do social só pode ser apreendida através das ações individuais. A adequação dos tipos-ideais a uma "realidade objetiva" adquire, assim, para a sociologia weberiana, uma importância fundamental; todo o problema se resume em construir uma tipologia da ação — o capitalista, o sacerdote, o profeta, o político, o cientista — para que se possa compreender as objetivações como capitalismo, religião, política e ciência[15]. Foi talvez um ex-discípulo de Weber, Alfred Schutz, quem certamente nos mostrou de forma mais completa e detalhada as premissas epistemológicas que presidem o pensamento weberiano[16]. Schutz demonstra, a partir de Husserl, como a sociologia weberiana, que estuda a ação subjetiva e seu significado, se assenta sobre uma perspectiva fenomenológica. O mundo objetivo aparece, dessa forma, como uma rede de intersubjetividade, enquanto resultado de ações dirigidas para o "outro" e que adquirem significado na medida em que o "outro" compartilha comigo o mesmo mundo social no qual tais ações se desenrolam. Em contraposição à visão objetivista de Durkheim, tem-se agora uma compreensão subjetiva na sociologia.

Uma vez que Bourdieu critica o conhecimento objetivista, ele se encontra de imediato face a essa dimensão subjetiva da análise weberiana da ação social. A ação não é mais considerada como simples execução, mas sim como núcleo de significação do mundo; a sociedade não existe como totalidade, mas como intersubjetividade que tem origem na ação primeira do sujeito. Apesar das críticas comumente dirigidas ao objetivismo, a praxiologia se distingue da abordagem fenomenológica na medida em que Bourdieu não pretende simplesmente rejeitar o conhecimento objetivista, mas conseguir, uma vez explicitados seus limites, ultrapassá-lo[17]. Muito embora sua abordagem se aproxime, algumas vezes, da sociologia dos atores de Weber ou das teorias

---

14 WEBER, Max. Les concepts fondamentaux de la sociologie. In: *Economie et société*. Paris, Plon, 1971. t. I.

15 Uma crítica resumida, mas bastante pertinente, da sociologia dos atores de Weber pode ser encontrada em VINCENT, J. M. Metodologia de Max Weber. In: *Fundamentos de sociologia*. Porto, Res Ed., s. d.

16 SCHUTZ, A. *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Paidós, 1972.

17 BOURDIEU, P. *Esquisse...*, cit., p. 164.

sociológicas mais recentes como o interacionismo simbólico, delas se diferencia na medida em que, ao reintroduzir o agente social negligenciado pelo objetivismo, não reproduz simplesmente os argumentos desenvolvidos pela escola fenomenológica, mas vai além deles, no sentido de sua superação. Um exemplo. A principal objeção que Bourdieu levanta à teoria lingüística de Saussure reside no fato de esta sustentar que a comunicação se estabelece independentemente da situação na qual o processo de comunicação se manifesta, ou seja, que a mensagem prescinde dos agentes que a atualizam. Por isso Bourdieu pode dizer que, para Saussure, a "fala" executa a "língua", pois o emissor e o receptor são considerados como impessoais e intercambiáveis. Para o conhecimento estrutural, a eficácia da comunicação reside exclusivamente na competência, por hipótese igualmente compartilhada por aqueles que dominam o código; as relações de comunicação podem, dessa forma, ser isoladas das situações nas quais ocorrem concretamente, toda análise se reportando à estrutura da língua que independe do agente da "fala". Alfred Schutz, quando considera a linguagem como uma relação entre "eu" e "tu", faz críticas aparentemente semelhantes àquelas desenvolvidas por Bourdieu. A escola fenomenológica chama atenção para o fato de que "aquele que fala escolhe sempre suas palavras levando em conta o ouvinte"[18]. Dito de outra forma, questiona-se o argumento saussuriano que toma o agente da comunicação como um elemento anônimo. A concordância entre o conhecimento praxiológico e a teoria fenomenológica é, no entanto, aparente. Para Bourdieu, a comunicação se dá enquanto "interação socialmente estruturada", isto é, os agentes da "fala" entram em comunicação num campo onde as posições sociais já se encontram objetivamente estruturadas. O ouvinte não é o "tu" que escuta o "outro" como elemento complementar da interação, mas se defronta com o "outro" numa relação de poder que reproduz a distribuição desigual de poderes agenciados ao nível da sociedade global.

A sociologia de Bourdieu introduz, assim, junto às relações de interação, a questão do poder, freqüentemente negligenciada por escolas como o interacionismo simbólico. Partem daí suas considerações a respeito do "direito à palavra", ou seja, a respeito daqueles que possuem a disponibilidade de exercer um poder sobre outros para quem a palavra foi cassada. A assertiva "escutar é crer"[19] pode ser inter-

---

18 SCHUTZ, A. Op. cit., p. 157.

19 BOURDIEU, P. L'économie des échanges lingüistiques, cit., p. 20.

pretada da seguinte forma: aqueles que escutam compõem os elementos complementares da comunicação, mas, na medida em que a interação implica uma relação de poder, eles representam o pólo dominado, pois não possuem direito à palavra [20]. Afirmar, portanto, que a interação se dá de forma socialmente estruturada implica negar a apreensão do mundo como intersubjetividade, como o fazem os interacionistas simbólicos. Bourdieu aceita, pois, a consideração de Marx segundo a qual "os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a realizam", ou seja, que a sociedade nos é dada enquanto fenômeno social total ou como "totalidade sem totalizador", como diria Sartre. Não é por acaso que o conhecimento praxiológico se coloca como teoria sociológica que pretende superar (e conservar) o objetivismo, o que elimina de imediato a questão de sua possível filiação ao pensamento fenomenológico. Todo problema consiste, porém, em encontrar a mediação entre agente social e sociedade, homem e história.

A mediação reencontrada

Enquanto Sartre, para a construção de uma teoria da prática, encontra a mediação entre sujeito e história no conceito de projeto, que sublinha a especificidade de uma ação colocada no tempo futuro, Bourdieu recupera a velha idéia escolástica de *habitus* que enfatiza a dimensão de um aprendizado passado [21]. Com efeito, a escolástica concebia o hábito como um *modus operandi*, ou seja, como disposição estável para se operar numa determinada direção; através da repetição criava-se, assim, uma certa conaturabilidade entre sujeito e objeto no sentido de que o hábito se tornava uma segunda dimensão do homem, o que efetiva-

[20] Outro exemplo pode ser dado em relação ao corpo. Para os fenomenólogos, o corpo é um objeto físico através do qual eu percebo o "outro"; ele indica sua vivência, pois se constitui num "campo de expressão". O riso ou as lágrimas do outro são indicações que me permitem perceber o estado subjetivo do "outro" (ver SCHUTZ, A. Op. cit., p. 51). Para Bourdieu, entretanto, o corpo é o substrato do *habitus*; nele se inscrevem as relações de poder que reproduzem, ao nível corpóreo, o sistema de dominação que impera na sociedade global. Por exemplo, nas sociedades primitivas, o mito se inscreve no corpo do agente social da mesma forma que a pena se inscreve no corpo daquele infrator que Kafka descreve na sua *Colônia penal*.

[21] O conceito de *habitus* é, pela primeira vez, desenvolvido por BOURDIEU, P. e PASSERON, J. C. em *A reprodução*, Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves Ed., 1975.

mente assegurava a realização da ação considerada. [22] Bourdieu reinterpreta esta noção de *habitus* no interior do embate objetivismo/fenomenologia, para defini-la como:

> "sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente 'regulamentadas' e 'reguladas' sem que por isso sejam o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro" [23].

O *habitus* tende, portanto, a conformar e a orientar a ação, mas na medida em que é produto das relações sociais ele tende a assegurar a reprodução dessas mesmas relações objetivas que o engendraram.

> "Cada agente, quer saiba ou não, quer queira ou não, é produtor e reprodutor de sentido objetivo porque suas ações e suas obras são produto de um *modus operandi* do qual ele não é o produtor e do qual ele não possui o domínio consciente; as ações encerram, pois, uma 'intenção objetiva', como diria a escolástica, que ultrapassa sempre as intenções conscientes." [24]

A interiorização, pelos atores, dos valores, normas e princípios sociais assegura, dessa forma, a adequação entre as ações do sujeito e a realidade objetiva da sociedade como um todo. Tem-se, aqui, uma crítica à teoria da prática proposta tanto por Durkheim quanto por Weber. A possibilidade da ação se exercer se encontra, assim, objetivamente estruturada sem que disto decorra uma obediência às regras (Durkheim), ou uma previsão consciente das metas a serem atingidas (Weber). Quando Bourdieu retoma a afirmação de Marx, "eu não tenho vocação efetiva dos estudos se não tenho dinheiro para realizá-la", ele propõe uma teoria da prática na qual as ações sociais são concretamente realizadas pelos indivíduos, mas as chances de efetivá-las se encontram objetivamente estruturadas no interior da sociedade global. Neste sentido, Bourdieu pode afirmar que as "aspirações sonhadas" dos movimentos milenaristas não corresponderiam a nenhuma estrutura

[22] Consultar WUELLNER, Bernard, S. J. *Dictionary of scholastic philosophy*. Millwaukee, The Bruce Publishing Company, s. d.

[23] BOURDIEU, P. *Esquisse...*, cit., p. 175.

[24] Id., ibid., p. 182.

objetiva, o que as leva necessariamente a se transformarem em "demandas sem efeito", uma vez que não podem realmente se efetivar [25].

Quando se considera que a prática se traduz por uma "estrutura estruturada predisposta a funcionar como estrutura estruturante", explicita-se que a noção de *habitus* não somente se aplica à interiorização das normas e dos valores, mas inclui os sistemas de classificações que preexistem (logicamente) às representações sociais. O *habitus* pressupõe um conjunto de "esquemas generativos" que presidem a escolha; eles se reportam a um sistema de classificação que é, logicamente, anterior à ação. Neste ponto, Bourdieu recupera a análise que Durkheim e Mauss fazem das classificações primitivas [26]. Sabemos que Durkheim mostra, por um lado, que a estrutura das representações religiosas dos povos primitivos se ordena segundo categorias hierarquizadas de classificação, e, por outro, que tais sistemas classificatórios têm origem social, isto é, reproduzem as relações sociais historicamente determinadas. A estrutura implica, portanto, uma ação estruturante, uma vez que as categorias de classificação presidem a prática do indivíduo que as interiorizou. Não é por acaso que Bourdieu privilegia a obra pedagógica de Durkheim; aí vamos encontrar desenvolvidos de forma mais explícita os argumentos avançados sobre o sistema de classificações primitivas. Na realidade, para Durkheim, o trabalho pedagógico não consiste simplesmente em inculcar uma moral ou uma ideologia; ele tem a função essencial de administrar o processo de inculcação das próprias categorias que presidem nossa interpretação do real [27]. Tais categorias são históricas e sociais, o que implica dizer (e Durkheim evita esta conclusão lógica de seu raciocínio) que elas reproduzem o arbitrário social, ou seja, as relações hierarquizadas que estruturam a sociedade global. A dominação é, neste sentido, dupla: primeiro enquanto discurso ideológico, segundo enquanto categoria lógica que ordena a própria representação social. O *habitus* se sustenta, pois, através de "esquemas generativos" que, por um lado, antecedem e orientam a ação e, por outro, estão na origem de outros "esquemas generativos" que presidem a apreensão do mundo enquanto conhecimento. As análises de Bourdieu sobre o gosto e sobre o discurso político de uma fração

[25] BOURDIEU, P. Avenir de classe et causalité du probable. *Revue Française de Sociologie, XV*, 1974, p. 9.

[26] DURKHEIM, E. e MAUSS, M. De quelques formes primitives de classification. In: MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. Paris, P. U. F., 1969. t. II, p. 13-89.

[27] Ver FAUCONNET, Paul. L'oeuvre pédagogique de Durkheim. Introdução a DURKHEIM, E. *Education et sociologie*, cit.

de classe da classe dominante francesa são bastante esclarecedoras a esse respeito. O gosto não é visto como simples subjetividade, mas sim como "objetividade interiorizada"; ele pressupõe certos "esquemas generativos" que orientam e determinam a escolha estética [28]. Na medida em que os sistemas de classificação são engendrados pelas condições sociais e que a estrutura objetiva de distribuição dos bens materiais e simbólicos se dá de forma desiguai, toda escolha tende a reproduzir as relações de dominação. A luta de classes pode, dessa forma, ser "lida" através do estilo de vida das diferentes classes ou grupos sociais. No caso do discurso ideológico de uma fração da classe dominante francesa (os tecnocratas), a análise é ainda mais precisa. Bourdieu mostra que esse discurso, de forma semelhante às representações míticas estudadas pelos antropólogos, se estrutura a partir de dois pólos de oposição: passado/presente ou tradicional/moderno [29]. Este sistema classificatório preside toda a ideologia e a ação de um grupo específico da classe dominante; pode-se, assim, afirmar que os franceses rejeitam o passado e esperam a solução de seus problemas no momento em que decisões modernas, isto é, que se voltam para o futuro, sejam tomadas. Para o grupo que o enuncia, este argumento lógico tem uma eficácia política imediata: rejeitam-se tanto as opções direitistas — o fascismo — como as posições de esquerda — socialismo e comunismo — uma vez que ambas passam a caracterizar o passado que teria perdido a força de sua significação. Todo problema consistiria, portanto, em inculcar esse discurso da chamada "terceira via" às outras frações da classe dominante, assim como às diferentes classes sociais que compõem a sociedade. Desta maneira, ter-se-ia estabelecido uma hegemonia lógico-ideológica que soldaria a sociedade num todo orgânico.

O *habitus* se apresenta, pois, como social e individual: refere-se a um grupo ou a uma classe, mas também ao elemento individual; o processo de interiorização implica sempre internalização da objetividade, o que ocorre certamente de forma subjetiva, mas que não pertence exclusivamente ao domínio da individualidade. A relativa homogeneidade dos *habitus* subjetivos (de classe, de grupo) encontra-se assegurada na medida em que os indivíduos internalizam as representações objetivas segundo as

[28] BOURDIEU, P. e SAINT-MARTIN, Monique. Anatomie du goût. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 5, out. 1976. (Excerto reproduzido nesta coletânea: Gostos de classe e estilos de vida, p. 82.)

[29] BOURDIEU, P. e BOLTANSKI, Luc. La production de l'idéologie dominante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 2-3, jul. 1976.

posições sociais de que efetivamente desfrutam. A análise de Bourdieu tende, assim, a enfatizar a importância de se estudar o modo de estruturação do *habitus* através das instituições de socialização dos agentes. Uma vez que se considera a socialização como um processo que se desenvolve ao longo de uma série de produções de *habitus* distintos, dedica-se uma atenção particular ao período de formação das primeiras categorias e valores que orientam a prática futura do ator (o que aproxima Bourdieu da escola fenomenológica que privilegia a experiência primeira do sujeito). A ação pedagógica na primeira fase de formação do agente é vista como produtora de um "hábito primário, característica de um grupo ou de uma classe que está no princípio da constituição ulterior de todo outro hábito" [30]. As estruturas de um *habitus* logicamente anterior comandam, portanto, o processo de estruturação de novos *habitus* a serem produzidos por novas agências pedagógicas. Assim,

> "o *habitus* adquirido na família está no princípio da estruturação das experiências escolares, o *habitus* transformado pela escola, ele mesmo diversificado, estando por sua vez no princípio da estruturação de todas as experiências ulteriores" [31].

Dentro desta perspectiva, a história de um indivíduo se desvenda como uma "variante estrutural" do *habitus* de seu grupo ou de sua classe, o estilo pessoal aparece como desvio codificado em relação ao estilo de uma época, uma classe ou um grupo social [32].

A objetividade das práticas subjetivas

A crítica de Bourdieu ao objetivismo e ao conhecimento fenomenológico procura estabelecer uma teoria da prática onde o agente social

[30] BOURDIEU, P. e PASSERON, J. C. Op. cit., p. 53.

[31] BOURDIEU, P. *Esquisse...*, cit., p. 188.

[32] Podemos, neste ponto, retomar a análise que Sartre faz de Flaubert, mas descrita agora segundo a terminologia desenvolvida por Bourdieu. Flaubert se definiria como um escritor que possuía um *habitus* de classe — ele é um burguês que recebe elementos aristocráticos na sua formação — mas, ao mesmo tempo, alguém que internalizou a necessidade de fazer literatura de acordo com as exigências da época. Flaubert, os Gongourt, Baudelaire, possuem, desta forma, o mesmo *habitus* literário de um grupo e, neste sentido, orientam suas produções artísticas para uma mesma direção. O estilo de Flaubert seria, portanto, um "desvio codificado" do Espírito da época. Consultar SARTRE, J.-P. *L'idiot de famille*. Paris, Gallimard, 1972. t. III.

é sempre considerado em função das relações objetivas que regem a estruturação da sociedade global. A prática pode, assim, ser definida como "produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*" [33], isto é, o *habitus* enquanto sistema de disposições duráveis é matriz de percepção, de apreciação e de ação, que se realiza em determinadas condições sociais. A situação particular que enfrenta um ator social específico se encontra, portanto, objetivamente estruturada; a adequação entre o *habitus* e essa situação permite, desta maneira, fundar uma teoria da prática que leve em consideração tanto as necessidades dos agentes quanto a objetividade da sociedade. Bourdieu denomina "campo" esse espaço onde as posições dos agentes se encontram *a priori* fixadas. O campo se define como o *locus* onde se trava uma luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão. Por exemplo, o campo da ciência se evidencia pelo embate em torno da autoridade científica; o campo da arte, pela concorrência em torno da questão da legitimidade dos produtos artísticos. Dentro desta perspectiva resolve-se o problema da adequação entre ação subjetiva e objetividade da sociedade, uma vez que todo ator age no interior de um campo socialmente predeterminado. A prática, conjunção do *habitus* e da situação, ocorre desta forma no seio de um espaço que transcende as relações entre os atores. Toda a eficácia da ação se encontra assim prefigurada, o que implica dizer que o ator só realiza aquelas ações que ele pode realmente efetivar. Uma comparação com os escritos de Goffman nos permite, mais uma vez, constatar em que medida a sociologia de Bourdieu, muito embora reabilite a problemática do ator social, se distancia da perspectiva do interacionismo simbólico. Partindo da idéia de representação teatral, Goffman define a interação como encontro entre atores que se deparam diante de uma situação cara a cara [34]. O fenômeno social pode ser comparado a uma peça teatral que retira seu sentido último do desempenho dos agentes individuais que compõem o texto final. Visto que, para Goffman, o ator age em função de seu parceiro, o problema que uma situação coloca é sempre de cunho individual; trata-se de resolver a questão: "Como um agente pode regular a conduta do outro para que ele assegure, de maneira mais vantajosa, o seu desempenho?" Bourdieu questiona justamente esta possibilidade de o indivíduo poder definir a situação objetiva

[33] BOURDIEU, P. *Esquisse...*, cit., p. 178.

[34] GOFFMAN, E. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1975.

em que se dá a interação com os outros parceiros. O que o interacionismo simbólico considera como determinação do agente (subjetividade), Bourdieu apreende como objetivamente estruturado [35]. Duas conclusões importantes podem ser tiradas. Primeiro, enquanto a análise goffmaniana se encerra dentro dos limites de uma micro-sociologia, a interpretação proposta por Bourdieu abre a possibilidade de uma macro-sociologia dos campos sociais. Com efeito, posto que para Goffman o fenômeno social se identifica a uma peça teatral, toda observação se dá necessariamente em escala reduzida, o que confina a análise aos limites concretos de uma fábrica, um prédio etc. A compreensão da realidade como teatro pressupõe um princípio epistemológico idêntico à observação antropológica: o observador possui a mesma dimensão que a sociedade observada. Para Bourdieu, a questão se coloca em outro nível, pois o campo não é o resultado das ações individuais dos agentes. Abre-se, assim, a possibilidade de se estudar as relações existentes num campo determinado e, por conseguinte, as estratégias dos agentes que o compõem e o sistema de transformação ou de conservação da sociedade global. A segunda conclusão, na realidade um corolário da primeira, pode ser resumida na seguinte fórmula: enquanto o interacionismo se prende a uma análise compreensiva da realidade, a sociologia de Bourdieu permite uma análise de cunho estatístico. Os estudos de Passeron e Bourdieu sobre a educação, assim como os trabalhos mais recentes deste último a respeito do campo da arte, ilustram bem esse aspecto da perspectiva proposta [36]. Trata-se de estudos da distribuição estatística dos produtos pedagógicos e artísticos segundo as diferentes camadas e classes sociais; a chance que cada ator tem de

[35] Apesar das críticas de Bourdieu, pode-se talvez falar, pelo menos junto a alguns pesquisadores do Centre de Sociologie Européenne, do qual Bourdieu é o diretor, de uma "interpretação francesa" de Goffman. Luc Boltanski, co-autor com Bourdieu de inúmeros textos, considera Goffman um precursor na medida em que seus estudos desvendam as relações entre os homens como relações de poder. Ver BOLTANSKI, Luc. Erving Goffman et le temps du souplon. *Social Science Information, XII* (3): 127-41, jun. 1973. Uma interpretação radicalmente contrária pode ser encontrada junto à sociologia inglesa e à americana, onde a relação entre os atores é apreendida em termos fenomenológicos, segundo os princípios desenvolvidos por Alfred Schutz. Ver PSATHAS, G. e WAKSLER, F. C. Essential features of face-to-face interaction. In: *Phenomenological Sociology*. Org. por G. Psathas. Nova York, John Wiley & Sons, 1973.

[36] Sobre as obras de Passeron em colaboração com Bourdieu ver bibliografia. Ou ainda BOURDIEU, P. La production de la croyance. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 13, fev. 1977, p. 4-43.

escolher os produtos ofertados depende de sua posição dentro do sistema de estratificação.

O campo se particulariza, pois, como um espaço onde se manifestam relações de poder, o que implica afirmar que ele se estrutura a partir da distribuição desigual de um *quantum* social que determina a posição que um agente específico ocupa em seu seio. Bourdieu denomina esse *quantum* de "capital social". A estrutura do campo pode ser apreendida tomando-se como referência dois pólos opostos: o dos dominantes e o dos dominados. Os agentes que ocupam o primeiro pólo são justamente aqueles que possuem um máximo de capital social; em contrapartida, aqueles que se situam no pólo dominado se definem pela ausência ou pela raridade do capital social específico que determina o espaço em questão. No caso da ciência, o capital se refere à autoridade científica, a luta que se trava entre os agentes é uma disputa em torno da legitimidade da ciência. Os pesquisadores que desfrutam de posições hierarquicamente reconhecidas como dominantes dispõem de maior capital científico, possuem individualmente maior celebridade e prestígio, mas socialmente detêm ainda o poder de impor, para os outros componentes do campo,

> "a definição de ciência que se conforma melhor a seus interesses específicos, isto é, a que lhes convém melhor e lhes permite ocupar, em toda legitimidade, a posição dominante" [37].

Já o campo da alta costura pressupõe um tipo de capital social distinto do anterior; sua estrutura se define segundo a distribuição desigual do carisma do costureiro-artista (Pierre Cardin, Courrèges, Christian Dior etc.), o qual se encarna na *maison*, instituição social que tem por finalidade gerenciar esse elemento mágico de cunho individual. Os agentes que possuem um carisma devidamente reconhecido pela comunidade da moda auferem os benefícios relativos às posições dominantes, enquanto aqueles que se lançaram recentemente no mercado da alta costura — ou seja, que possuem um pequeno capital social — ocupam os estratos inferiores do sistema da moda [38]. A estratégia dos agentes se orienta,

[37] BOURDIEU, P. Le champ scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 2-3, jun. 1976, p. 91. (Texto reproduzido nesta coletânea: O campo científico, p. 122.)

[38] Ver BOURDIEU, P. e DELSAUT, Yvette. Le couturier et sa griffe: contribuition à une théorie de la magie. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 1, jan. 1975, p. 7-36.

portanto, em função da posição que eles detêm no interior do campo, a ação se realizando sempre no sentido da "maximização dos lucros" [39]. O ator tenderia, dessa forma, a "investir" em determinado tipo de capital, procurando sempre um meio de acumulá-lo o mais rapidamente possível. Tal investimento depende evidentemente de sua posição atual e potencial no interior do campo. Deste modo, as aspirações científicas dos agentes do campo da ciência têm maiores ou menores chances de se concretizar se, por exemplo, aquele que as possui, detém, desde o início de sua carreira, um título escolar credenciado. Os pesquisadores oriundos das "Grandes Escolas" têm, certamente, maior potencialidade de realizar suas ambições do que outros que se originam de institutos ou escolas de menor prestígio [40]. Não existe, pois, uma neutralidade das ações, pois toda realização pressupõe necessariamente uma série de interesses (os mais diversos) em jogo. Mesmo no campo do conhecimento científico, onde muitas vezes se pretende fazer uma ciência pura, tais interesses se manifestam, muito embora sejam freqüentemente encobertos por um discurso desinteressado acerca do progresso do saber. Assim, para Bourdieu, o jovem que se inicia no campo científico, e que se volta fervorosamente para os estudos, não está simplesmente produzindo conhecimento, mas sobretudo investindo num capital cultural, que irá posteriormente assegurar-lhe uma posição dominante no campo dos pesquisadores científicos.

A divisão do campo social em dominantes e dominados implica uma distinção entre ortodoxia e heterodoxia (Bourdieu recupera estes conceitos weberianos que se encontram particularmente desenvolvidos em seus estudos de sociologia da religião). Ao pólo dominante correspondem as práticas de uma ortodoxia que pretende conservar intacto o capital social acumulado; ao pólo dominado, as práticas heterodoxas que tendem a desacreditar os detentores reais de um capital legítimo. Os agentes que se situam junto à ortodoxia devem, para conservar sua posição, secretar uma série de instituições e de mecanismos que assegurem seu estatuto de dominação. Por exemplo, no momento de novos lançamentos no interior de um campo, celebram-se certos rituais junto a essas instituições (universidades, grandes galerias artísticas, casas de

[39] A análise que faz Bourdieu da ação enquanto "maximização dos lucros ou investimento" é, na realidade, uma retomada da sociologia dos interesses, de Max Weber.

[40] BOURDIEU, P. Le champ scientifique, cit., p. 494-5.

moda) que tendem a "canonizar" ou refutar o produto lançado no mercado — um livro científico, um quadro, uma nova moda [41]. Pode-se, desta forma, instituir um processo de legitimação dos bens simbólicos, assim como estabelecer um sistema de filtragem que determine aqueles que devem ou não ascender na hierarquia cultural. Os que se encontram no pólo dominado procuram manifestar seu inconformismo através de estratégias de "subversão", o que implica um confronto permanente com a ortodoxia. Entretanto, para Bourdieu, essas estratégias são consideradas como rituais sacrílegos, isto é, se destinam por sua vez a ser sacralizadas e a fundar uma nova "crença" [42]. Este tipo de estratégia se desenvolve sem que se contestem fundamentalmente os princípios que regem a estruturação do campo; na medida em que os atores agem em função da maximização dos lucros, o dinamismo do campo funciona necessariamente no sentido da recuperação. Um exemplo: a oposição arte burguesa/arte intelectual implica, no domínio artístico, uma estratégia de subversão por parte daqueles que elaboram uma arte de vanguarda, isto é, pertencem ao pólo dominado. A contestação é, no entanto, puramente simbólica, uma vez que se situa ao nível do ritual, não colocando em causa os princípios de poder que estruturam o campo da arte. A estratégia herética funciona, desta forma, como reforço da ordem do campo em questão; pode-se, assim, compreender melhor uma afirmação do tipo:

> "a ortodoxia tem necessidade da heresia porque sua oposição implica o reconhecimento dos interesses que estão em jogo" [43].

Thompson

Na verdade, ortodoxia e heterodoxia, embora antagônicas, participam dos mesmos pressupostos que ordenam o funcionamento do campo. De maneira análoga aos "rituais de rebelião" estudados por Max Gluckman na África, as heresias desempenham uma função de manutenção da ordem do campo social em que se manifestam. Dominantes e dominados são necessariamente coniventes, adversários cúmplices que, através do antagonismo, delimitam o campo legítimo da discussão. Bourdieu parece retomar, neste ponto, a idéia de "consenso operacional" desenvolvida por Goffman, para quem os participantes de uma interação

[41] Bourdieu desenvolve este aspecto do "trabalho de consagração", em relação ao lançamento de novos produtos no mercado dos bens simbólicos, particularmente em seus estudos sobre a alta costura e a arte. Ver "Le couturier et sa griffe...", cit.; e também "La production de la croyance", cit.

[42] BOURDIEU, P. La production de la croyance, cit., p. 8.

[43] BOURDIEU, P. Le couturier et sa griffe..., cit., p. 27.

"contribuem para uma única definição geral da situação, que implica não tanto um acordo real sobre o que existe, mas antes um acordo real quanto às pretensões de qual pessoa, referentes a quais questões serão temporariamente acatadas" [44].

A conivência entre os agentes determina o consenso a respeito da situação, ou seja, o que merece ser ou não levado em consideração. O consenso se fundamenta, pois, no desconhecimento, pelos agentes, de que o mundo social é um espaço de conflito, de concorrência entre grupos com interesses distintos. Esse desconhecimento corresponde a uma "crença coletiva" que solda, no interior do campo, agentes que ocupam posições assimétricas de poder; neste sentido, pode-se dizer que as práticas heréticas "reavivam a fé", pois elas sempre se referem, sem questioná-lo, a este fundamento último do campo, *locus* onde se sedimenta o consenso.

As noções de "consenso", "ortodoxia", "heterodoxia", "estratégias de conservação e subversão" acentuam o aspecto de reprodução do campo social. Bourdieu mostra, entretanto, que para se compreender realmente o sentido e o funcionamento desse espaço social é necessário ainda referi-lo ao sistema das relações entre as posições ocupadas por aqueles capazes de produzi-lo, reproduzi-lo e utilizá-lo [45]. Tem-se, assim, a possibilidade de apreender as relações que se estabelecem entre um campo específico e a estratificação da sociedade em classes ou em frações de classe. No campo da moda (alta costura) a oposição dominante/dominado encontrada entre os costureiros corresponde a uma oposição entre frações de classe da classe dominante. No pólo da ortodoxia encontramos os produtores de mercadorias marcadas pelo "luxo", "elegância" e "austeridade", valores que convêm às camadas da alta burguesia; junto às heresias deparamos com produtos e produtores que acentuam o "gosto jovem", a "necessidade do mau gosto", ou seja, elementos que se adequam, cultural e economicamente, às novas frações da alta burguesia [46]. As relações de poder no interior do campo reproduzem, assim, outras relações que lhe são externas. A análise de certas instituições em que circulam determinados bens simbólicos como as peças de teatro, assim como do consumo desses produtos, confirma as considerações sublinhadas para o campo da alta costura. Bourdieu

[44] GOFFMAN, E. Op. cit., p. 18.

[45] BOURDIEU, P. O mercado dos bens simbólicos. In: *A economia das trocas simbólicas*, cit., p. 168-9.

[46] Ver "Le Couturier et sa griffe...", cit.

mostra que os teatros considerados "burgueses" se referem, na realidade, à fração dominante da classe dominante, enquanto que os teatros considerados "intelectuais" correspondem à fração dominada da classe dominante [47]. A análise da freqüência desses teatros enfatiza essa oposição que se explicita ao nível semântico: os teatros "burgueses" recrutam suas clientelas junto às camadas dominantes da classe dominante (patrões, tecnocratas etc.); já os "intelectuais" são freqüentados por professores e outros membros que compõem o estrato inferior dessa mesma classe. A afirmação que fizemos anteriormente de que o gosto ou, se quisermos, a escolha estética, reproduz as relações de poder que se encontram objetivadas socialmente, pode ser agora melhor compreendida. Aqueles que consomem os bens simbólicos distribuídos no mercado ocupam posições sociais determinadas em função do captial econômico e cultural (acesso à escola, por exemplo) de que dispõem. Isto faz, por exemplo, com que os empregados do comércio francês tenham a tendência de escolher um carro como o Renault-8, cantores como Aznavour, Johnny Halliday, de escutar uma rádio como a Luxemburgo; já os professores universitários e os artistas gravitam em torno de valores e produtos como *Le Monde*, *Le Nouvel Observateur*, festivais da vanguarda, France Musique [48]. Existe, por conseguinte, uma homologia entre a distribuição dos produtos sociais colocados no mercado dos bens simbólicos e as posições sociais que efetivamente ocupam os consumidores. Sabendo-se que o *habitus* assegura a interiorização da exterioridade e adequa a ação do agente à sua posição social, tem-se que as diferenças de classe se objetivam nas disposições que possuem os indivíduos em consumir legitimamente as obras consideradas legítimas. Através do gosto se manifesta, assim, um tipo de dominação suave (violência simbólica), onde se apresentam encobertas as relações de poder que regem os agentes e a ordem da sociedade global. Neste sentido, o reconhecimento da legitimidade dos valores produzidos e administrados pela classe dominante implicam o "desconhecimento" social do espaço onde se trava, simbolicamente, a luta de classes.

Uma sociologia da reprodução?

Os estudos de Bourdieu acentuam, sobretudo, essa dimensão social em que as relações entre os homens se constituem em relações de poder, mais ainda, em que elas reproduzem o sistema objetivo de dominação

[47] Ver "La production de la croyance", cit., p. 14-5.

[48] BOURDIEU, P. Anatomie du goût, cit., p. 10-1.

interiorizado enquanto subjetividade; a sociedade é, dessa forma, apreendida como estratificação de poder. A reprodução da ordem não se confina simplesmente aos aparelhos coercitivos do Estado ou às ideologias oficiais, mas se inscreve em níveis mais profundos para atingir inclusive as representações sociais ou as escolhas estéticas. Ela é, neste sentido, dupla e se instaura objetiva e subjetivamente, pois toda ideologia compõe um conjunto de valores, mas também consiste numa forma de conhecimento. Porém, no momento em que a análise nos desvenda os mecanismos da reprodução da ordem, surge uma pergunta inquietante: como pensar a transformação? Pode-se dizer que em nenhum momento a pergunta recebe uma atenção particular; na verdade, a questão da mudança aflora em algumas passagens dos escritos de Bourdieu, mas se reduz a constatações fugazes que evidenciam um problema jamais abordado. Por exemplo, referindo-se ao discurso político, Bourdieu considera que, em alguns casos, as opiniões e as práticas engendradas pelo *habitus* podem entrar em contradição com a posição que ocupa o agente no espaço social da política [49]. Ou ainda, a respeito das classes sociais: o desajustamento entre o *habitus* e a situação objetiva implicaria na revolta, ao passo que o ajustamento reforçaria a reprodução das condições sociais [50]. Uma vez que Bourdieu recusa a interpretação funcionalista que procura explicar a defasagem entre as aspirações e as possibilidades de concretizá-las enquanto desvio, como pensar o processo de desestruturação do *habitus*? Dito de outra maneira, se o *habitus* se define por sua tendência à reprodução, como articulá-lo ao movimento da mudança social? O *habitus*, mediação entre o agente social e a sociedade, se exprime desta forma, necessariamente no interior de um ciclo de reprodução, a análise se encerrando num círculo vicioso, o que implica renunciar-se à problemática da construção da História.

Ao estudar os campos sociais, Bourdieu mostra de forma penetrante como as relações entre os agentes reproduzem as relações objetivas da sociedade; porém, quando se trata de articular as transformações histórico-sociais ao espaço superestrutural do campo, a análise se limita a assinalar um jogo de correspondências. No caso da religião, sublinha-se, por exemplo, que a relação entre revolução política e revolução simbólica é assimétrica [51]. No que diz respeito à ciência as

[49] BOURDIEU, P. e BOLTANSKI, Luc. La production de l'idéologie..., cit., p. 42.
[50] BOURDIEU, P. Avenir de classe et causalité..., cit., p. 5.
[51] BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*, cit., p. 77.

rupturas que ocorrem no campo científico se associam às revoluções políticas; quando o campo possui uma autonomia restrita em relação à sociedade global, elas tendem a se concretizar com maiores implicações políticas do que quando a autonomia do campo é mais desenvolvida. Os exemplos nos remetem a esta noção que nos parece fundamental para as análises de Bourdieu: a autonomia. O conceito implica a existência de uma relativa independência dos campos em relação às transformações político-econômicas que ocorrem na sociedade. Tem-se, desta forma, um princípio que determina a possibilidade de toda e qualquer análise que não pretenda reduzir a superestrutura a uma simples correlação do tipo mecanicista. Entretanto, para Bourdieu, o princípio da autonomia se encontra estreitamente ligado à idéia de reprodução; pode-se, desta maneira, afirmar que a história do campo é a história que se faz através da luta entre os concorrentes no interior do campo [52]. Neste sentido, a História se desvenda como reprodução, pois como considerar o campo, *locus* do consenso, como espaço da transformação? Se as estratégias de subversão são ritualísticas, a História só pode se resumir ao movimento dos atores no interior de um determinado espaço social. Lembremo-nos, porém, de que a necessidade de reprodução não se limita a um campo específico, mas se estende aos mais diversos pontos do mundo social. Sabemos que toda ordem se assenta na hegemonia (consenso) e que os agentes se encontram perpassados por campos sociais diferentes que tendem à reprodução: dentro desta perspectiva, onde se situaria a mudança? Tomemos como exemplo o universo da literatura e a análise que faz Sartre de Flaubert [53]. Para Sartre, a literatura conquista sua autonomia no século XVIII, quando os escritores burgueses (Voltaire e outros) reivindicam, junto a uma sociedade aristocrática, um espaço independente onde se possa situar o homem universal (leia-se o homem burguês). Flaubert, em companhia de alguns escritores que constituem um grupo determinado por idêntico *habitus* literário, retoma esse princípio de autonomia em meados do século XIX quando procura fundamentar uma teoria da arte absoluta, da "arte pela arte". O que se passou, porém, entre a literatura do século XVIII e os escritos de Flaubert, dos Gongourt, de Baudelaire, que enfatizam essa nova dimensão literária que Sartre denomina de "arte neurótica"? Os escritores do século XVIII buscam a autonomia do

[52] BOURDIEU, P. La production de la croyance, cit., p. 39.
[53] Ver SARTRE, J.-P. *L'idiot de famille*, cit.

discurso literário, mas para transformá-la em negatividade, isto é, em espaço onde se trava a luta de classes. A escrita é, para esses autores, um combate que politicamente se exprime por uma luta de posições contra a aristocracia feudal. Mas entre Voltaire e Flaubert existe a História — a Revolução Francesa, o império napoleônico, a restauração, 1848. A burguesia não é mais, como anteriormente, classe dominada, mas classe que ascendeu ao poder e procura consolidá-lo por todos os meios. A autonomia do espaço literário é, desta forma, apropriada por essa classe que exige, agora, não mais uma negatividade da escrita, mas sim intelectuais orgânicos que possibilitem a instauração de uma hegemonia burguesa. Flaubert se insurge contra essa demanda artística burguesa que encontra sua maior expressão junto à grande imprensa e à literatura de folhetim. A literatura não pode, entretanto, constituir-se em negatividade como no século anterior, pois inexiste ainda um movimento social que lhe corresponda efetivamente; historicamente, a abertura "natural" que se apresenta para o discurso literário é aquela que se concretiza numa concepção da "arte pela arte". O resultado desse jogo de alternativas compatíveis com o "Espírito da época" é que, por um lado, acentua-se a autonomia do discurso artístico, e por outro renuncia-se, uma vez por todas, à possibilidade de vinculá-lo a qualquer tipo de transformação política. Dentro deste quadro, não resta dúvida de que Flaubert trava um combate contra os escritores orgânicos da burguesia, assim como, em certa medida, se opõe aos escritores românticos aristocratas que o precederam; o campo literário possui, certamente, uma autonomia que lhe é própria. Mas como pensar que a história do campo se identifica à história da luta entre os atores literatos? Sartre nos mostra justamente que é necessário considerar essa luta no curso do movimento da História. Se retomarmos, neste ponto, as noções de consenso, ortodoxia e heresia, veremos que o processo de reprodução se encontra relativizado pelo caminhar da História. As relações entre campo e sociedade global não se reduzem, necessariamente, à reprodução das condições objetivas. Quando Gramsci fala em "heresia", pretende evidentemente opor determinadas práticas (políticas ou religiosas) às instituições administradas por uma ortodoxia [54]. Em alguns casos, como no Renascimento, as heresias são recuperadas pelo poder dominante e inseridas no seio de um movimento cultural e político que as absorve (daí a tendência de Gramsci em considerar o Renascimento como um movimento conservador). A heresia pode, entretanto, associar-se ao movimento da História e soldar-se organicamente às classes subalternas; nesse momento, ela não é simplesmente sacrílega ou ritualista, abre-se a possibilidade de se fundar um novo bloco histórico como ocorreu com a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. A reprodução cede lugar à transformação.

[54] Ver GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

Os estudos de Bourdieu nos parecem de grande importância e podem ser da maior valia desde que os consideremos fora de uma perspectiva imobilista do processo de reprodução. A análise é extremamente rica quando se trata de desvendar os mecanismos profundos de poder, perspectiva tão peculiar aos autores modernos franceses, mas que, no fundo, se caracteriza por um certo pessimismo político e social que, muitas vezes, nos induz a aceitar o axioma de que o poder em geral seria necessariamente "maléfico". Gramsci nos ensina que toda hegemonia é sempre momento de reprodução e de transformação; de nada nos adiantaria tomar uma posição moral contra o poder quando, na realidade, o problema consiste em saber quem o utiliza, e para que fins.

Belo Horizonte, 27.11.78.

Curriculum vitae

Pierre Bourdieu, nascido a 1.º de agosto de 1930 na cidade de Denguin, França.

1951-1954 — Aluno da École Normale Supérieure (ENS).
1954 — Graduação em Filosofia.
1954-1955 — Professor no Liceu de Moulins (França).
1955-1958 — Serviço militar.
1958-1960 — Assistente na Faculdade de Letras de Argel.
1960-1961 — Assistente na Faculdade de Letras de Paris.
1961-1964 — Orientador Pedagógico da Faculdade de Letras de Lille.
1964 — Diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales.
Diretor do Centro de Sociologia da Educação e da Cultura.
Coordenador dos cursos na École Normale Supérieure.
1972-1973 — *Visiting member* no Institute for Advanced Studies (Princeton, EUA).

discurso literário, mas para transformá-la em negatividade, isto é, em espaço onde se trava a luta de classes. A escrita é, para esses autores, um combate que politicamente se exprime por uma luta de posições contra a aristocracia feudal. Mas entre Voltaire e Flaubert existe a História — a Revolução Francesa, o império napoleônico, a restauração, 1848. A burguesia não é mais, como anteriormente, classe dominada, mas classe que ascendeu ao poder e procura consolidá-lo por todos os meios. A autonomia do espaço literário é, desta forma, apropriada por essa classe que exige, agora, não mais uma negatividade da escrita, mas sim intelectuais orgânicos que possibilitem a instauração de uma hegemonia burguesa. Flaubert se insurge contra essa demanda artística burguesa que encontra sua maior expressão junto à grande imprensa e à literatura de folhetim. A literatura não pode, entretanto, constituir-se em negatividade como no século anterior, pois inexiste ainda um movimento social que lhe corresponda efetivamente; historicamente, a abertura "natural" que se apresenta para o discurso literário é aquela que se concretiza numa concepção da "arte pela arte". O resultado desse jogo de alternativas compatíveis com o "Espírito da época" é que, por um lado, acentua-se a autonomia do discurso artístico, e por outro renuncia-se, uma vez por todas, à possibilidade de vinculá-lo a qualquer tipo de transformação política. Dentro deste quadro, não resta dúvida de que Flaubert trava um combate contra os escritores orgânicos da burguesia, assim como, em certa medida, se opõe aos escritores românticos aristocratas que o precederam; o campo literário possui, certamente, uma autonomia que lhe é própria. Mas como pensar que a história do campo se identifica à história da luta entre os atores literatos? Sartre nos mostra justamente que é necessário considerar essa luta no curso do movimento da História. Se retomarmos, neste ponto, as noções de consenso, ortodoxia e heresia, veremos que o processo de reprodução se encontra relativizado pelo caminhar da História. As relações entre campo e sociedade global não se reduzem, necessariamente, à reprodução das condições objetivas. Quando Gramsci fala em "heresia", pretende evidentemente opor determinadas práticas (políticas ou religiosas) às instituições administradas por uma ortodoxia [54]. Em alguns casos, como no Renascimento, as heresias são recuperadas pelo poder dominante e inseridas no seio de um movimento cultural e político que as absorve (daí a tendência de Gramsci em considerar o Renascimento

[54] Ver GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

como um movimento conservador). A heresia pode, entretanto, associar-se ao movimento da História e soldar-se organicamente às classes subalternas; nesse momento, ela não é simplesmente sacrílega ou ritualista, abre-se a possibilidade de se fundar um novo bloco histórico como ocorreu com a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. A reprodução cede lugar à transformação.

Os estudos de Bourdieu nos parecem de grande importância e podem ser da maior valia desde que os consideremos fora de uma perspectiva imobilista do processo de reprodução. A análise é extremamente rica quando se trata de desvendar os mecanismos profundos de poder, perspectiva tão peculiar aos autores modernos franceses, mas que, no fundo, se caracteriza por um certo pessimismo político e social que, muitas vezes, nos induz a aceitar o axioma de que o poder em geral seria necessariamente "maléfico". Gramsci nos ensina que toda hegemonia é sempre momento de reprodução e de transformação; de nada nos adiantaria tomar uma posição moral contra o poder quando, na realidade, o problema consiste em saber quem o utiliza, e para que fins.

Belo Horizonte, 27.11.78.

Curriculum vitae

Pierre Bourdieu, nascido a 1.º de agosto de 1930 na cidade de Denguin, França.

1951-1954 — Aluno da École Normale Supérieure (ENS).
1954 — Graduação em Filosofia.
1954-1955 — Professor no Liceu de Moulins (França).
1955-1958 — Serviço militar.
1958-1960 — Assistente na Faculdade de Letras de Argel.
1960-1961 — Assistente na Faculdade de Letras de Paris.
1961-1964 — Orientador Pedagógico da Faculdade de Letras de Lille.
1964 — Diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales.
Diretor do Centro de Sociologia da Educação e da Cultura.
Coordenador dos cursos na École Normale Supérieure.
1972-1973 — *Visiting member* no Institute for Advanced Studies (Princeton, EUA).

Principais atividades no Exterior:

— Universidade de Chicago, em 1973.
— Universidade de Harvard, em 1973.
— Max Plank Institut für Bildungsforschung (Berlim), em 1974.
— Membro do Conselho Científico do Max Plank Institut für Bildungsforschung (1974).
— Convidado ao Gauss Seminar (Princeton).
— Convidado às Fallers Lectures (Chicago), etc.

Atividades editoriais:

— Diretor de coleção nas Éditions de Minuit (1964).
— Editor de *Theory and society* (1974).
— Diretor da revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (1975).
— Editor consultivo do *American Journal of Sociology* (1975).
— Membro do conselho editorial da *The Sociological Review* (1976).
— Membro do conselho editorial de *Media, Culture and Society* (1980).

Bibliografia

Obras:

Sociologie de l'Algérie. Paris, P.U.F., 1958 (2. ed., 1961).

Trad. inglesa aumentada: *The algerians.* Boston, Beacon Press, 1962.

Travail et travailleurs en Algérie. Paris-La Haye, Mouton, 1963 (com A. Darbel, J. P. Rivet e C. Seibel).

Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris, Ed. de Minuit, 1964 (com A. Sayad).

Trad. espanhola: *Argelia entra en la historia.* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1965.

Les étudiants et leurs études. Paris-La Haye, Mouton, Cahiers du Centre de Sociologie Européenne, 1, 1964 (com J. C. Passeron).

Les héritiers, les étudiants et la culture. Paris, Ed. de Minuit, 1964; nova edição aumentada, 1966 (com J. C. Passeron).

Trad. espanhola: *Los estudiantes y la cultura.* Barcelona, Nueva Colección Labor, 1967; italiana: *I delfini, gli studenti e la cultura.* Bolonha, Guaraldi Editore, 1971; alemã, in: *Die Illusion der Chancengleichheit.* Stuttgart, E.

Klett Verlag, 1971, p. 13-91; inglesa: *The inheritors, french students and their relation to culture.* Com um novo epílogo. Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1979.

Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie. Paris, Ed. de Minuit, 1965; nova ed. revista, 1970 (com L. Boltanski, R. Castel e J. C. Chamboredon).

Trad. italiana: *La fotografia, usi e funzioni sociale di un'arte media.* Rimini-Firenze, Guaraldi Editore, 1972; Húngara: p. 134-8, in: *A társadalmi egyenlötlenségek újratermelödése.* Budapeste, Gondolat, 1978, p. 129-35; espanhola: *La fotografía, un arte intermedio.* México, Editorial Nueva Imagen, 1979.

Rapport pédagogique et communication. Paris-La Haye, Mouton, Cahiers du Centre de Sociologie Européenne, 2, 1965 (com J. C. Passeron e M. de Saint-Martin).

Trad. alemã, p. 11-31, in: *Die Illusion der Chancengleichheit.* Stuttgart, E. Klett Verlag, 1971, p. 92-129.

L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public. Paris, Ed. de Minuit, 1966; nova ed. aumentada, 1969 (com A. Darbel e D. Schnapper).

Trad. italiana: *L'amore del arte.* Rimini-Firenze, Guaraldi Editore, 1972.

Le métier de sociologie. Paris, Mouton-Bordas, 1968 (com J. C. Chamboredon e J. C. Passeron).

Trad. italiana: *Il mestiere di sociologo.* Rimini-Firenze, Guaraldi Editore, 1976.

La reproduction, éléments por une théorie du système d'enseignement. Paris, Ed. de Minuit, 1970 (com J. C. Passeron).

Trad. alemã, p. 13-84, in: *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt.* Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 12-87; p. 87-129, in: *Die Illusion der Chancengleichheit.* Stuttgart, E. Klett Verlag, 1971, p. 129-61; italiana: *La riproduzione.* Rimini, Guaraldi Editore, 1972; portuguesa: *A reprodução.* Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1975. inglesa: *Reproduction in education, society and culture.* Londres, Sage Publications, 1977; espanhola: *La reproducción.* Barcelona, Editorial Laia, 1977; sueca, p. 134-52, 157-64 e 230-53, in: *Skola, ideologi och samhälle.* Org. por B. Berner, S. Callewaert e H. Silberbrandt. Estocolmo, Wahlaström & Widstrand, 1977, p. 25-45, 56--76; húngara, p. 131-206, in: *A társadalmi egyenlötlenségek újratermelödése.* Budapeste, Gondolat, 1978, p. 7-70.

Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

Mitosociologia, contributi a una sociologia del campo intelletuale. Bolonha, Guaraldi, 1971 (com J. C. Passeron).

Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'éthnologie kabyle. Genève, Droz, 1972.

Trad. alemã: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft.* Frankfurt, Suhrkamp, 1976; inglesa: *Outline of a theory of practice.* Cambridge, Cambridge University Press, 1977; húngara, p. 227-44, in: *A társadalmi egyenlötlenségek újratermelödése.* Budapeste, Gondolat, 1978, p. 379-400.

A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.

Die politische Ontologie Martin Heideggers. Frankfurt, Syndikat, 1976.

Algérie 60. Paris, Ed. de Minuit, 1977.

Trad. húngara, p. 19-43, 83-96, in: *A társadalmi egyenlötlenségek újratermelödése,* Budapeste, Gondolat, 1978, p. 311-35, 336-49; inglesa: *Algeria 1960.* Paris-Cambridge, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, 1979; portuguesa: *O desencantamento do mundo.* São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.

A társadalmi egyenlötlenségek újratermelödése. Budapeste, Gondolat, 1978.

Campo del potere e campo intelletuale. Cosenza, Lerici, 1978.

La distinction. Paris, Ed. de Minuit, 1979.

Trad. (em curso) em alemão, Frankfurt, Suhrkamp; em inglês, Cambridge, Mass., Harvard University Press; em italiano, Milão, Feltrinelli; em português, São Paulo, Difel.

Le sens pratique. Paris, Ed. de Minuit, 1980.

Trad. alemã, em curso, Frankfurt, Suhrkamp.

Questions de sociologie. Paris, Ed. de Minuit (no prelo).

Artigos (escolhidos)

Révolutions dans la révolution. *Esprit,* 1, jan. 1961, p. 27-40.

De la guerra révolutionaire à la révolution. In: *L'Algérie de demain.* Org. por F. Perroux. Paris, P.U.F., 1962, p. 5-13.

Célibat et condition paysanne. *Études Rurales,* 5-6, abr./set. 1962, p. 32-136.

La société traditionnelle, attitude à l'égard du temps et conduite économique. *Sociologie du Travail,* 1, jan./mar. 1963, p. 24-44.

The attitude of the algerian peasent toward time. In: *Mediterranean Countrymen.* Org. por J. Pitt-Rivers. Paris-La Haye, Mouton, 1964, p. 55-72.

The sentiment of honour in kabyle society. In: *Honour and chame, the values of mediterranean society.* Org. por J. Peristiany. Londres, Weindenfeld and Nicholson, 1965, p. 191-241.

Trad. portuguesa, 1971.

Le paysan et la photografie. *Revue Française de Sociologie,* 2, abr./jun. 1965, p. 164-74 (com M. C. Bourdieu).

Trad. italiana, 1966.

L'école conservatrice, les inégalités devant l'école et devant la culture. *Revue Française de Sociologie, VII* (3), jul./set. 1966, p. 325-47.

Trad. servo-croata, 1967; inglesa, 1974.

Condition de classe et position de classe. *Archives Européennes de Sociologie, VII* (2), 1966, p. 201-23.

Trad. alemã, 1970; húngara, 1971; portuguesa, 1974.

Champ intellectuel et projet créateur. *Les Temps Modernes,* 246, nov. 1966, p. 865-906.

Trad. espanhola, 1967; portuguesa, 1968; japonesa, 1968; inglesa, 1969, 1971; alemã, 1970; servo-croata, 1970.

Posfácio à tradução de PANOFSKY, E. *Architecture gothique et pensée scolastique.* Paris, Ed. de Minuit, 1967; nova edição aumentada, 1970.

Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée. *Revue Internationale des Sciences Sociales, XIX* (3), 1967, p. 367-88.

Trad. inglesa, 1967, 1971; portuguesa, 1974.

Sociology and philosophy in France since 1945. Death and ressurrection of a philosophy without subject. *Social Research, XXXIV,* primavera 1967, p. 162-212 (com J. C. Passeron).

Trad. italiana, 1971.

Eléments d'une théorie sociologique de la perception artistique. *Revue Internationale des Sciences Sociales, XX* (4), 1968, p. 640-64.

Trad. inglesa, 1968; alemã, 1970, 1978.

Structuralism and theory of sociological knowledge. *Social Research, XXXV,* inverno 1968, p. 681-706.

Trad. alemã, 1970.

La maison kabyle ou le monde renversé. In: *Échanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire.* Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 739-58.

Trad. inglesa, 1970; italiana, 1978.

L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignment français. *Annales, XXV* (1), jan./fev. 1970, p. 147-75 (com M. de Saint--Martin).
Trad. inglesa, 1974; portuguesa, 1974; húngara, 1978.

Le marché des biens symboliques. *L'Années Sociologique*, v. 22, 1971, p. 49-126.
Trad. portuguesa, 1974; alemã, em curso.

Disposition esthétique et compétence artistique. *Les Temps Modernes*, 295, 1971, p. 1.345-78.
Trad. portuguesa, 1974; alemã, em curso.

Reproduction culturelle et reproduction sociale. Comunicação para o Congresso de Durham, 1970. *Information sur les Sciences Sociales, X* (2), 1971, p. 45-79.
Trad. inglesa, 1973, 1977; alemã, 1973; portuguesa, 1974; sueca, 1976; espanhola, 1978.

Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe. *Scolies*, 1, 1971, p. 7-26.
Trad. portuguesa, 1974; italiana, 1975, 1978; alemã, em curso.

Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie, XII* (3), 1971, p. 295-334.
Trad. portuguesa, 1974; húngara, 1978.

Une interprétation de la sociologie religieuse de Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie, XII* (1), 1971, p. 3-21.
Trad. portuguesa, 1974.

La défense du corps. *Information sur les Sciences Sociales, X* (4), 1971, p. 45-86 (com L. Boltanski, e P. Maldidier).

Die Museumskonservatoren. In: *Berufssoziologie*. Org. por T. Luckman e W. M. Sprondel. Colônia, Kieppenheuer & Witsch, 1972, p. 148-53.

Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction. *Annales*, 4-5, jul./out. 1972, p. 1.105-27.
Trad. inglesa, 1976.

Les stratégies de reconversion. *Information sur les Sciences Sociales, XII* (5), 1973, p. 61-113 (com L. Boltanski e M. de Saint-Martin).
Trad. inglesa, 1977; húngara, 1978; portuguesa, 1979.

Avenir de classe et causalité du probable. *Revue Française de Sociologie, XV* (1), jan./mar. 1974, p. 3-42.
Trad. húngara, 1978.

L'invention de la vie d'artiste. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2, mar. 1975, p. 67-94.
Trad. italiana, 1978; alemã, em curso.

La critique du discours lettré. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5-6 nov. 1975, p. 4-8.

La lecture de Marx: quelques remarques critiques à propos de "Quelques remarques critiques de 'Lire *Le Capital*' ". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5-6, nov. 1975, p. 65-79.

L'ontologie politique de Martin Heidegger. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5-6, nov. 1975, p. 109-56.
Trad. alemã, 1976.

Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5-6, nov. 1975, p. 183-90.

Le titre et le poste. Rapports entre le système de production et le système de reproduction. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2, mar. 1975, p. 95-107 (com L. Boltanski).
Trad. inglesa, 1977; espanhola, 1980.

Le fétichisme de la langue. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 4, jul. 1975, p. 2-32 (com L. Boltanski).

Le couturier et sa griffe. Contribuition à une théorie de la magie. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1, jan. 1975, p. 7-36 (com Y. Delsaut).
Trad. alemã, 1979.

Les catégories de l'entendement professoral. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 3, mai. 1975, p. 68-94 (com M. de Saint-Martin).

Le champ scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2-3, jun. 1976, p. 88-104.
Trad. inglesa, 1975.

La production de la croyance: contribuition à une économie des biens symboliques. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13, fev. 1977, p. 3-43.
Trad. inglesa, 1980; alemã, em curso.

Remarques provisoires sur la perception sociale du corps. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 14, abr. 1977, p. 51-4.
Trad. húngara, 1978.

L'économie des échanges linguistiques. *Langue Française*, 34, mai. 1977, p. 17-34.
Trad. inglesa, 1977.

Sur le pouvoir symbolique. *Annales*, 3, mai./jun. 1977, p. 405-11.
Trad. inglesa, 1977; servo-croata, 1977.

Classement, déclassement, reclassement. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 24, nov. 1978, p. 2-22.
Trad. inglesa, 1979.

Pratiques sportives et pratiques sociales. Conferência inaugural do Congresso Internacional do HISPA. Paris, INSEP, mar. 1978.
Trad. inglesa, 1978.

Dialogue sur la poésie orale. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 23, set. 1978, p. 51-66 (com M. Mammeri).

Le patronat. *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*, 20-21 mar./ /abr. 1978, p. 3-82 (com M. de Saint-Martin).

Les trois états du capital culturel. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 30, nov. 1979, p. 3-6.

Le capital social. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31, jan. 1980, p. 2-3.

Le mort saisit le vif. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 32-33, abr./jun. 1980, p. 3-14.

Le Nord et le Midi. Contribuition à une analyse de l'effet Montesquieu. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, nov. 1980, p. 21-5.
Trad. alemã, em curso.

L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, nov. 1980, p. 63-72.

Sartre. *London Review of Books, 2* (22) 20 nov./3 dez. 1980. p. 11-12.

The philosophical establishment. In: *Philosophy in France today*. Org. por A. Montefiore. Cambridge, Cambridge University Press, no prelo.

TEXTOS DE PIERRE BOURDIEU

Seleção e Revisão técnica da tradução:
Renato Ortiz

1. TRABALHOS E PROJETOS *

Orientação da pesquisa

Desde o começo de meu trabalho, pareceu-me que seria possível fazer com que a sociologia progredisse decisivamente se conseguisse reunir os conhecimentos, na aparência antagônicos ou, em todo caso, dispersos, desta disciplina; se, em outras palavras, conseguisse integrar, sem recorrer a conciliações retóricas ou a compromissos ecléticos, as tradições simbolizadas pelos nomes dos "pais fundadores": Marx, Durkheim, Weber, e a superar as oposições, epistemologicamente fictícias mas socialmente reais, entre os "teóricos" e os "empiristas" ou, ainda, dentre estes últimos, entre os partidários da indagação estatística e os que defendem a observação etnográfica. Para isto, era preciso criar as condições sociais para uma prática científica realmente coletiva e, portanto, unificada, como foi, contra todas as tendências do mundo intelectual, a prática dos durkheimianos.

Era necessário, também, construir os problemas sociológicos em oposição aos "problemas sociais", do "senso comum", do jornalismo ou da política, por meio de operações que, quando atingem o sagrado, estão fadadas a parecerem sacrílegas. Penso, em particular, na ten-

* Reproduzido de BOURDIEU, P. *Travaux et projets*, 1980. Traduzido por Alícia Auzmendi. Fazem parte também desse livreto os itens: "Curriculum vitae" e "Bibliografia", inseridos às páginas 29 e 30 desta coletânea.

tativa que fiz de submeter o culto da obra de arte — como outros fizeram com a prática religiosa — à medição estatística, no intuito de construir um modelo previsível de freqüentação dos museus, embasado numa teoria sociológica da percepção artística. Isto poderia também ser aplicado às minhas pesquisas sobre a Escola e as Grandes Escolas, sobre os escritores e a produção literária, sobre os determinantes da "vocação" dos altos dignatários da Igreja, dos partidos políticos, ou sobre as rivalidades que dividem a "cidadela dos sábios" e dentro dela o bairro, mal-afamado, da sociologia.

A ruptura com as evidências da sociologia espontânea é, porém, uma luta permanente, na qual o pesquisador estaria derrotado antes de começar, se não conseguisse mobilizar — além de um conjunto de instrumentos e de técnicas — métodos específicos de construção e de análise. Vindo, por uma série de acasos biográficos mais ou menos convertidos em ocasiões heurísticas, desde a etnologia de uma cultura camponesa, a da Cabília, à sociologia da cultura entendida no sentido ordinário do termo, tentei transportar sobre esse terreno o modo de pensamento estrutural cuja fecundidade no campo da etnologia já conhecera. Pensar segundo essa lógica bastava, por exemplo, para dar uma resposta simples ao velho problema da relação entre a *classe* marxiana, definida economicamente, e o *Stand* weberiano, definido simbolicamente pelo estilo de vida: as "ordens" não são outra coisa senão as classes, desde que consideradas não apenas do ponto de vista de suas propriedades intrínsecas ou de suas relações mecânicas — fala-se de relações de força —, mas também, segundo suas relações simbólicas, como sistema de diferenças percebidas e apreciadas pelos próprios sujeitos sociais, como estrutura de separações diferenciais, de *distinções* significantes. Transportando para a sociologia as interrogações da antropologia estrutural sobre o "pensamento selvagem", foi possível colocar, a propósito das sociedades divididas em classes, a velha questão durkheimiana das relações entre os grupos — neste caso, as classes sociais — e as "formas de classificação", e foi possível descobrir que as classes sociais funcionam também, no fundo da subjetividade, sob a forma de princípios de divisão que colocamos em funcionamento em nossas operações cotidianas de classificação, tais como, por exemplo, os julgamentos de (bom ou mau) gosto.

Tendo percebido os três modos de existência das classes sociais, foi mais fácil compreender e descrever os mecanismos sub-reptícios que asseguram a reprodução do "corpo social". Penso, por exemplo, na transmissão do capital cultural entre as gerações, um mecanismo de

hereditariedade propriamente social que, graças à complexidade de sua lógica propriamente estatística, mascara-se sob as aparências da hereditariedade biológica. Com efeito, para compreender realmente este mecanismo era necessário ir mais além da constatação de que existe uma correlação entre a classe social de origem e a classificação escolar obtida, ou entre esta última e a classe social a que se chega; cabia interrogar também, não para denunciar responsabilidades mas para enunciar causalidades, sobre as categorias do entendimento professoral, princípios de classificação socialmente neutros na aparência, que os professores utilizam em seus julgamentos sobre os alunos e seus trabalhos (ou sobre seus próprios colegas), procurando saber qual a contribuição que a utilização inconsciente dessas categorias traz para a transmutação das classificações sociais que existem, de fato, em classificações escolares, ou seja, em classificações sociais que, desta vez, seriam reconhecidas, proclamadas e legítimas.

Teria sido necessário falar de reprodução?

Não, sem dúvida, se pensamos numa idêntica capacidade, quase biológica, de [o corpo social] se reproduzir. Tratava-se, de fato, desse "segundo sistema de hereditariedade" propriamente social que tende a assegurar, mediante a transmissão consciente ou inconsciente do capital acumulado, a perpetuação das estruturas sociais ou das relações de ordem que formam a "ordem social". Isto tudo através da mudança incessante e da renovação permanente, dos indivíduos, claro, mas também das manifestações da diferença, o que faz falar constantemente em "mutação". A velha distinção acadêmica entre a dinâmica e a estática sociais faz com que se esqueça, muito freqüentemente, que a vida social, a vida do mundo social, não é outra coisa senão o conjunto das ações e das reações tendentes a conservar ou a transformar a estrutura, ou seja, a distribuição dos poderes que a cada momento determina as forças e as estratégias utilizadas na luta pela transformação ou conservação e, em conseqüência, as possibilidades que essas lutas têm de transformar ou de perpetuar a estrutura.

Uma tal concepção do mundo ocasiona uma revisão da função que os "pais fundadores", exceto Max Weber, outorgavam à sociologia. Nada pode justificar hoje a *hybris* dos teóricos revolucionários que se apropriam de uma ciência balbuciante para intervir nos mecanismos mais fundamentais da vida social, condenando-se, assim, a acharem na violência o substituto dos automatismos (freqüentemente impregnados também de violência) que sua ignorância destruiu. Como também não se justifica a confiança espinosista no conhecimento do Todo, que

fundamenta a pretensão tecnocrática de interpretar as visões particulares do mundo social como erro e privação. A ciência social teria cumprido melhor seu objetivo se, fazendo progredir ao mesmo tempo o conhecimento do mundo social e o conhecimento dos limites desse conhecimento, tivesse conseguido desencorajar e desacreditar a ingênua ilusão no caráter todo-poderoso das idéias, quer dizer, dos ideólogos, ilusão esta que inspira tão freqüentemente a pretensão de falar e de agir sobre o mundo social.

Projeto de pesquisa e de ensino de sociologia

Tendo acabado, no ano passado, duas obras que apresentavam os resultados conseguidos em matéria de sociologia das "formas simbólicas" (*La distinction*) e da teoria da prática (*Le sens pratique*), eu queria prolongar as pesquisas que, desde alguns anos, me conduziram a novas direções, sistematizando ao mesmo tempo seus resultados.

1. *O campo do poder e a divisão do trabalho de dominação*

Os problemas surgidos da análise da pesquisa por questionário que eu tinha desenvolvido, há alguns anos, junto aos alunos de todas as Grandes Escolas e das classes preparatórias, determinaram-me a passar da sociologia das instituições de ensino à sociologia do que se denomina normalmente "classe dominante" ou "elites" e que eu prefiro denominar o "campo do poder". Com efeito, logo percebi que não poderia compreender completamente o sentido nem o que estava em jogo na competição que, dentro do espaço escolar, opõe alunos ou instituições, enquanto permanecesse ignorada a lógica do funcionamento dos diferentes "mercados" onde os diversos diplomas e seus detentores iam encontrar-se colocados. O que considerava como um rodeio necessário para tornar possível a interpretação dos resultados da pesquisa sobre os alunos das Grandes Escolas tornou-se o objeto principal de minha pesquisa (ao ponto que os resultados da pesquisa sobre as Grandes Escolas foram publicados só parcialmente). Com efeito, descobri que, contra todas as expectativas, a literatura sociológica sobre esta questão consistia quase que exclusivamente em considerações gerais sobre a unidade ou a pluralidade da "classe dominante" ou das "elites", sobre as relações entre o Estado e a "classe dominante", ou em monografias, sempre muito parciais e freqüentemente desprovidas de fundamento teórico e de bases estatísticas, falando de tal ou qual "setor" — mais

ou menos arbitrariamente definido —, de um espaço, que deveria ser construído e observado como um "todo" ou, mais exatamente, como um sistema de relações. A decisão de estudar o conjunto das Grandes Escolas e não uma ou outra dentre elas permitiu verificar que o conhecimento do espaço ocupado por uma determinada Escola no espaço das Escolas revelava, sobre cada uma delas, infinitamente mais que a monografia ou o estudo longitudinal, os mais minuciosos, incapazes, por definição, de apreender e de interpretar os efeitos de tais estruturas (basta pensar, por exemplo, nas transformações que a criação da ENA — Escola Nacional de Administração — determinou no campo das Grandes Escolas e, em conseqüência, no ser e no devir de cada uma das instituições). Da mesma maneira, minhas próprias pesquisas sobre Flaubert e as que se desenvolveram no quadro de meu seminário na Escola Normal sobre a produção literária no século XIX permitiram-me perceber que as tomadas de posição políticas ou estéticas dos intelectuais dependem, em primeiro lugar, da posição dominada que eles ocupam no seio do campo do poder (e, secundariamente, da posição dominante, dominada ou neutra, que eles ocupam no campo artístico). Resumindo: estando convicto da fecundidade da escolha metodológica que consiste em privilegiar as *relações* antes que os elementos diretamente visíveis, pensei que era, sem dúvida, necessário — da mesma maneira que o fiz para o campo das grandes empresas ou para o campo artístico — deduzir as leis de funcionamento desses diferentes campos, os objetivos específicos que eles propõem, os princípios de divisão segundo os quais se organizam, as forças e as estratégias dos diferentes campos que se opõem; tudo isto sem esquecer que, por maior que seja sua autonomia relativa, cada um deve suas propriedades mais fundamentais à posição que ocupa no campo do poder: só pensando como tal a estrutura de relações objetivas entre os diferentes universos e a luta para manter ou subverter essa estrutura, quer dizer, para impor o princípio dominante de dominação (capital econômico ou capital cultural hoje, poder temporal e autoridade espiritual na sociedade feudal, etc.), é possível compreender completamente as propriedades específicas de cada um dos subcampos.

A questão da reprodução da estrutura do campo do poder é uma das questões mais vitais dentre as que estão em jogo na concorrência que se desenvolve dentro desse campo. É a questão da distribuição dos poderes e dos privilégios entre as diferentes categorias de agentes engajados nessa concorrência. É evidente que a conservação ou a transformação da estrutura do campo das instituições de ensino superior (e, em particular, das Grandes Escolas) é, dentro desta lógica, a questão decisiva: de seu resultado dependem a conservação ou a transformação do princípio de dominação dominante e, ao mesmo tempo, o valor das diferentes categorias de dominantes. Assim, por exemplo, a história dos últimos anos é a história de uma reestruturação do campo do poder e do campo das instituições de reprodução desse campo, tendente a impor uma nova definição dominante da excelência intelectual simbolizada pela preeminência da ENA e de Ciências Políticas sobre a ENS (École Normale Supérieure) ou mesmo sobre a Escola Politécnica.

As entidades metafísicas ("classe dominante" ou "aparelho de Estado") e as teorias puramente verbais, como as que fazem do Estado um aparelho onipotente ao serviço dos desígnios dos dominantes, cedem, desta maneira, o lugar a uma ciência rigorosa da concorrência pelo poder, em particular nas empresas ou nas administrações públicas, organismos capazes de concentrar e de redistribuir uma grande parte dos recursos disponíveis, graças ao poder sobre os meios materiais (sobretudo financeiros), institucionais (regulamentação das relações sociais) e simbólicos, que são controlados pelas autoridades administrativas. Isto coloca uma interrogante sobre a parte que é deixada à ação propriamente política, ao governo, pelas leis tendenciais que a ciência social estabelece.

2. *A economia dos bens simbólicos*

Prolongando as pesquisas desenvolvidas há alguns anos sobre os diferentes universos de produção cultural, gostaria de estabelecer a lógica específica da produção do valor dos bens simbólicos, contrariando, ao mesmo tempo, a representação ingenuamente idealista que têm dela seus atores e a redução brutalmente materialista que todo economismo (marxista ou neo-clássico) opera. É preciso, para isto, reapropriar-se, como fiz, tratando da alta costura ou da pintura, das condições que devem ser cumpridas para que aconteça a transmutação pela qual a magia propriamente social cria os fetiches de nossa sociedade, criando os *auctores* dotados de *auctoritas* necessária para "criá-los". Poderia fundar-se, assim, uma sociologia da literatura da arte e da filosofia que se distinguisse radicalmente do que se entende ordinariamente por isso: reduzir as obras aos determinantes sociais de sua produção, relacioná-las diretamente com a posição que ocupam no campo social aqueles que as produzem (ou seus clientes), sem considerar a posição desses "criadores" no campo de produção (que é, também, o lugar onde se

produz a crença no poder "criador" e no valor das "criações"), é impossibilitar-se de perceber tudo o que a obra deve a esse campo e à sua história; quer dizer, precisamente, não entender o que faz uma obra de arte, de ciência ou de filosofia.

Espero poder apresentar, nos próximos anos, alguns trabalhos (pessoais ou coletivos) capazes de manifestar, melhor que as primeiras aplicações sobre Flaubert, Heidegger ou Sartre, a fecundidade de um método que permite escapar das ingenuidades da análise interna das obras ou da história tradicional, sem cair nas simplificações redutoras; mas isto só será possível ao preço de um enorme trabalho: com efeito, vemos quantas facilidades devemos deixar de lado desde que aceitamos a idéia de que a obra nasce da relação entre um *habitus* socialmente constituído e uma posição no espaço de produção onde se exprime toda a necessidade presente e passada desse espaço.

Eu gostaria, enfim, de colocar esse modelo muito geral à prova sobre um objeto como a linguagem: jamais, tanto quanto neste caso, as abordagens internas (lingüística) e externas (sociolingüística e sociologia da linguagem) têm acumulado conhecimentos tão importantes e, ao mesmo tempo, aparentemente inconciliáveis. Esta teoria da economia dos intercâmbios lingüísticos (que posso mencionar aqui só de maneira muito primária) descreveria o discurso como o produto da relação entre um *habitus* lingüístico e um campo funcionando como um mercado capaz de modificar, por meio de suas sanções potenciais, as produções do *habitus*.

3. *Elementos de teoria*

Gostaria de submeter a uma elaboração e a um controle metódicos o sistema de conceitos que guiou minhas pesquisas e que outorga coerência teórica a trabalhos dedicados a objetos muito diversos na aparência, sem, no entanto, ceder à tentação de transformá-los em axiomas prematuramente, o que poderia tirar desse corpo de conceitos produzido para e pela prática científica a margem de incerteza que constitui freqüentemente a virtude heurística.

Penso, em primeiro lugar, na noção de "campo", entendido ao mesmo tempo como campo de forças e campo de lutas que visam transformar esse campo de forças. As análises às quais submeti campos tão diferentes como o campo artístico ou o campo religioso, o campo científico ou o campo dos partidos políticos, o campo das classes sociais ou o campo do poder, inspiravam-se na intenção de estabelecer as leis gerais dos universos sociais funcionando como campos. E também,

claro, as condições econômicas e sociais que devem ser preenchidas para que um universo social possa funcionar como campo, por oposição, de um lado, aos simples agregados amorfos de elementos (indivíduos, instituições, etc.) simplesmente coexistentes e, de outro, aos aparelhos (ou instituições totais), mecanicamente submetidos a uma intenção central.

Para compreender todas as implicações da noção de *habitus* — idéia pela qual tentei demonstrar que se podia escapar das alternativas estéreis do objetivismo e do subjetivismo, do mecanicismo e do finalismo, onde ficam aprisionadas habitualmente as teorias da ação — eu gostaria de analisar as relações entre os *habitus* — sistemas de disposição socialmente constituídos — e os campos sociais. Nesta lógica, a *prática* poderia ser definida como o resultado do aparecimento de um *habitus*, sinal incorporado de uma trajetória social, capaz de opor uma inércia maior ou menor às forças sociais, e de um campo social funcionando, neste aspecto, como um espaço de obrigações (violências) que quase sempre possuem a propriedade de operar com a cumplicidade do *habitus* sobre o qual se exercem. Isto conduziria a uma teoria da eficácia simbólica.

Seria preciso, enfim, examinar a relação entre os diferentes campos e as diferentes espécies de "capital" ou, também, entre as diferentes formas da energia social que é produzida e reproduzida dentro e pelas tensões e as lutas constitutivas de cada um desses espaços — a analogia entre a energia e o poder (ou o capital) que, como observou Bertrand Russell, têm em comum a propriedade de existir sob diferentes formas, podendo conduzir ao princípio de uma unificação da ciência social.

2. ESBOÇO DE UMA TEORIA DA PRÁTICA *

Três modos de conhecimento teórico

O mundo social pode ser objeto de três modos de conhecimento teórico que implicam em cada caso um conjunto de teses antropológicas, as mais freqüentemente tácitas, e que também, mesmo não sendo de forma alguma exclusivos, ao menos em direito, só têm em comum o fato de se oporem ao modo de conhecimento prático. O conhecimento que chamaremos de *fenomenológico* (ou, se quisermos falar em termos de escolas atualmente existentes, "interacionista" ou "etnometodológico") explicita a verdade da experiência primeira do mundo social, isto é, a relação de *familiaridade* com o meio familiar, apreensão do mundo social como mundo natural e evidente, sobre o qual, por definição, não se pensa e que exclui a questão de suas próprias condições de possibilidade. O conhecimento que podemos chamar de *objetivista* (de que a hermenêutica estruturalista é um caso particular) constrói relações objetivas (isto é, econômicas ou lingüísticas), que estruturam as práticas e as representações das práticas (ou seja, em particular, o conhecimento primeiro, prático e tácito, do mundo familiar), ao preço de

* Reproduzido de BOURDIEU, P. Esquisse d'une théorie de la pratique. Tradução das partes: "Les trois modes de connaissance" e "Structures, habitus et pratiques". In: —. *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Genève, Lib. Droz, 1972. p. 162-89. Traduzido por Paula Montero.

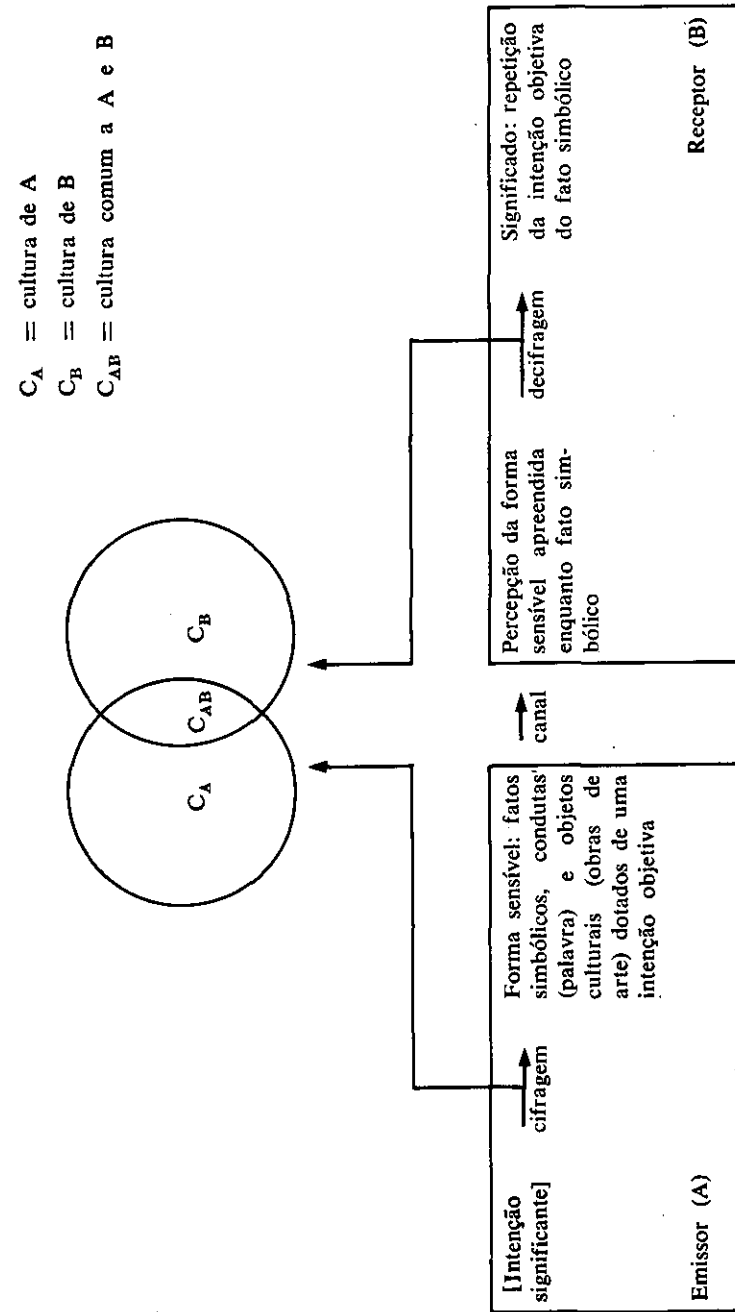
uma ruptura com esse conhecimento primeiro e, portanto, com os pressupostos tacitamente assumidos que conferem ao mundo social seu caráter de evidência e de natural: com efeito, somente se nos colocarmos a questão — que a experiência *dóxica* do mundo social exclui por definição — das condições (particulares) que tornam possível essa experiência é que o conhecimento objetivista pode estabelecer as estruturas objetivas do mundo social e a verdade objetiva da experiência primeira enquanto privada do conhecimento *explícito* dessas estruturas. Enfim, o conhecimento que podemos chamar de *praxiológico* tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações *dialéticas* entre essas estruturas e as *disposições* estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, um questionamento das condições de possibilidade e, por aí, dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas de fora, enquanto fato acabado, em lugar de construir seu princípio gerador situando-se no próprio movimento de sua efetivação.

Se o modo de conhecimento praxiológico pode aparecer como um retorno puro e simples ao modo de conhecimento fenomenológico e se a crítica do objetivismo que ele implica corre o risco de ser confundida com a crítica que o humanismo ingênuo dirige à objetivação científica em nome da experiência vivida e dos direitos da subjetividade, é porque ele é o produto de uma *dupla translação teórica*: ele opera, com efeito, uma nova inversão da problemática que a ciência objetiva do mundo social, como sistema de relações objetivas e independente das consciências e das vontades individuais, constituiu, ao colocar ela mesma as questões que a experiência primeira e a análise fenomenológica dessa experiência tendiam a excluir. Do mesmo modo que o conhecimento objetivista coloca a questão das condições de possibilidade da experiência primeira, revelando, assim, que essa experiência se define, fundamentalmente, pela não-colocação dessa questão, o conhecimento praxiológico inverte o conhecimento objetivista, colocando a questão das condições de possibilidade dessa questão (condições teóricas e, também, sociais) e mostra, ao mesmo tempo, que o conhecimento objetivista se define fundamentalmente, pela exclusão dessa questão: na medida em que ele se constitui contra a experiência primeira — apreensão prática do mundo social — o conhecimento objetivista se afasta da construção da teoria do conhecimento prático do mundo social e dela produz, ao

menos negativamente, a falta, ao produzir conhecimento teórico do mundo social contra os pressupostos implícitos do conhecimento prático do mundo social. O conhecimento praxiológico não anula as aquisições do conhecimento objetivista, mas conserva-as e as ultrapassa, integrando o que esse conhecimento teve que excluir para obtê-las.

Mas é preciso deter-se um instante no terreno por excelência do objetivismo — o da lingüística saussuriana e da semiologia. Quando Saussure constitui a língua enquanto objeto autônomo e irredutível às suas atualizações concretas, isto é, aos atos de palavra que ele torna possíveis, ou então quando Panofsky estabelece que o que ele chama depois de Aloïs Riegl, de *sentido objetivo* da obra (*Kunstwollen*) [1], é irredutível tanto à "vontade" do artista quanto à "vontade da época" e às experiências vividas que a obra suscita no espectador, eles realizam, com respeito a essa conduta particular que é a palavra e a esses produtos particulares da ação que são as obras de arte, a operação pela qual toda ciência objetivista se constitui ao constituir um sistema de relações irredutíveis tanto às práticas dentro das quais ele se realiza e se manifesta, quanto às intenções dos sujeitos e à consciência que eles podem tomar de suas obrigações e de sua lógica. Do mesmo modo que Saussure mostra que o *medium* verdadeiro da comunicação entre dois sujeitos não é o discurso enquanto dado imediato considerado em sua materialidade observável, mas a língua enquanto estrutura de relações objetivas que torna possível a produção do discurso e sua decifração, Panofsky mostra que a interpretação iconológica trata as propriedades sensíveis da obra de arte, com as experiências afetivas que ela suscita, como simples "sintomas culturais" que só liberam seu sentido através de uma leitura munida da cifra cultural que o criador colocou em sua obra.

A "compreensão" imediata supõe uma operação inconsciente de decifração que só é perfeitamente adequada quando a competência que um dos agentes engaja na sua prática ou nas suas obras é igual à competência que engaja objetivamente o outro agente na sua percepção dessa conduta ou dessa obra; isto é, no caso particular em que a cifragem, como transformação de um sentido em uma prática ou em uma obra, coincide com a operação simétrica de decifragem (no esquema, este caso deveria ser apresentado pela coincidência perfeita dos círculos C_A e C_B). Ato de decifragem que se ignora enquanto

[1] "O que se 'dá', não para nós, mas objetivamente, enquanto sentido último e definitivo do fenômeno artístico" (PANOFSKY, E. Der Begriff des Kunstwollens. *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, XIV*, 1920, p. 321-39).

tal, a "compreensão" só é possível e realmente efetuada no caso particular em que a cifra historicamente produzida e reproduzida, que torna possível o ato de decifragem (inconsciente), é imediata e completamente dominada (a título de disposição cultivada) pelo agente que percebe e se confunde com a cifra que tornou possível (a título de disposição cultivada) a produção da conduta ou da obra percebida. Em todos os outros casos, o mal-entendido parcial ou total (segundo a amplitude da interseção entre C_A e C_B) é a regra, a ilusão da compreensão imediata conduzindo a uma compreensão ilusória, e do etnocentrismo enquanto erro sobre a cifra (posto que traz a C_B fatos relativos a C_A, ou o inverso, e isto mesmo se C_A e C_B não apresentam nenhuma interação). Em poucas palavras, quando ela se inspira de uma fé ingênua na identidade da humanidade e quando não dispõe de nenhum outro instrumento de conhecimento além da "transferência intencional sobre o outro", como diz Husserl, a interpretação mais "compreensiva" corre o risco de não ser mais do que uma forma particularmente irrepreensível de etnocentrismo.

Colocados em uma situação de dependência teórica em relação à lingüística, os etnólogos estruturalistas engajaram freqüentemente, em sua prática, o *inconsciente epistemológico* que engendra o esquecimento dos atos pelos quais a lingüística construiu seu objeto próprio: herdeiros de um patrimônio intelectual que eles próprios não constituíram e cujas condições de produção nem sempre sabem reproduzir, fizeram-se, na maior parte das vezes, com essas traduções literais de uma terminologia dissociada da ordem das razões das quais ela tira seu sentido, economizando a reflexão epistemológica das condições e dos limites de validade de uma transposição da construção saussuriana. É significativo, por exemplo, que, excetuando-se Sapir, predisposto pela sua dupla formação de lingüista e etnólogo a colocar o problema das relações entre a cultura e a língua, nenhum etnólogo tenha tentado retirar todas as implicações da homologia (que Leslie White é mais ou menos o único a formular explicitamente) entre essas duas oposições, língua/palavra e cultura/conduta ou obras. Colocando que a comunicação imediata é possível se e somente se os agentes estão objetivamente afinados de modo a associar o mesmo sentido ao mesmo signo (palavra, prática ou obra) e o mesmo signo ao mesmo sentido, ou, em outros termos, de maneira a se referir, em suas operações de cifragem e decifragem, isto é, em suas práticas e suas interpretações, a um só e mesmo sistema de relações constantes, independentes das consciências e das vontades individuais e irredutíveis à sua *execução*

nas práticas ou nas obras (código ou cifra), a análise objetivista não opõe, propriamente falando, um desmentido à análise fenomenológica da experiência primeira do mundo social e da compreensão imediata das palavras e dos atos do outro: ela somente define seus limites de validade que a análise fenomenológica ignora, estabelecendo as condições particulares nas quais ela é possível. Se, para citar Husserl, as ciências do homem são necessariamente "ciências que têm uma temática de dupla orientação conseqüente, uma temática que liga de maneira conseqüente a teoria do campo científico à teoria do conhecimento dessa teoria" [2] e se, em outros termos, a reflexão epistemológica sobre as condições de possibilidade da ciência antropológica faz parte integrante da ciência antropológica, é porque, primeiramente, uma ciência que tem por objeto aquilo que a torna possível, como língua e cultura, não pode constituir-se sem constituir suas próprias condições de possibilidade; mas é também porque o conhecimento completo das condições da ciência, isto é, das operações pelas quais a ciência se dá o domínio simbólico de uma língua, de um mito ou de um rito, implica o conhecimento da compreensão primeira enquanto execução das mesmas operações, mas de modo inteiramente outro: na inconsciência absoluta das condições gerais e particulares que lhe conferem sua particularidade.

Mas basta interrogar, uma vez mais, as operações teóricas através das quais Saussure constitui a lingüística enquanto ciência construindo a língua como objeto autônomo, distinto de suas atualizações na palavra, para tornar claro os pressupostos implícitos de todo modo de conhecimento que trata as práticas ou as obras enquanto fatos simbólicos a serem *decifrados*. Ainda que possamos invocar a existência das línguas mortas ou do mutismo tardio como possibilidade de perda da palavra conservando a língua, ainda que a falta de língua a faça aparecer como norma objetiva da palavra (de outro modo, todo erro de língua modificaria a língua e não haveria mais erro de língua), a palavra aparece como condição da língua, tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo, pelo fato de a língua não poder ser apreendida fora da palavra, posto que a aprendizagem da língua se faz pela palavra e que a palavra está na origem das inovações e das transformações da língua. Mas os dois processos invocados não têm senão prioridade cronológica. Quando deixamos o terreno da

[2] HUSSERL, E. *Logique formelle et logique transcendentale.* Paris, P. U. F., 1965. p. 52.

história individual ou coletiva, como fato hermenêutico objetivista, para nos interrogarmos sobre as *condições lógicas* da decifragem, a relação se inverte: a língua é condição de *inteligibilidade* da palavra enquanto mediação que, assegurando a identidade das associações de sons e de conceitos operados pelos locutores, garante a compreensão mútua. É dizer que, na ordem lógica da inteligibilidade, a palavra é o produto da língua [3]. Daí resulta que, pelo fato de construir-se do ponto de vista estritamente intelectualista que é o da decifragem, a lingüística saussuriana privilegia a *estrutura* dos signos, isto é, as relações que eles mantêm entre si, em detrimento de suas *funções práticas* que não se reduzem jamais, como o supõe tacitamente o estruturalismo, às funções de comunicação ou de conhecimento. As práticas mais estritamente voltadas, na aparência, para as funções de comunicação pela comunicação (função fática) ou de comunicação para o conhecimento, como as festas e as cerimônias, as trocas rituais ou, num outro campo, a circulação de informação científica, estão sempre orientadas também para as funções políticas e econômicas.

A construção saussuriana só se permite constituir as propriedades estruturais da mensagem enquanto tais, isto é, enquanto sistema, dando-se um emissor e um receptor impessoais e intercambiáveis, quer dizer, quaisquer, fazendo abstração das propriedades funcionais que cada mensagem deve à sua utilização numa certa *interação social estruturada*. Na verdade, sabe-se que as interações simbólicas no interior de um grupo qualquer dependem não somente, como bem o vê a psicologia social [4], da estrutura do grupo de interação no qual elas se realizam, mas também das estruturas sociais nas quais se encontram inseridos os agentes em interação (isto é, a estrutura das relações de classe): assim, é provável que uma medida das trocas simbólicas que permitisse distinguir, com Chapple e Coon [5], os que só emitem (*originate*), os que só respondem e os que respondem às emissões dos primeiros e emitem para os segundos, tornaria visível, tanto na escala de uma formação social em seu conjunto quanto no interior de um grupo circunstancial, a dependência das relações de força simbólica com respeito à estrutura das relações de força política. O modelo da concorrência pura

[3] SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, 1960. p. 37-8.
[4] MOSCOVICI, S. e PLON, M. Les situations-colloques: observations théoriques et expérimentales. *Bulletin de Psychologie*, jan. 1966, p. 701-22.
[5] CHAPPLE, E. D. e COON, C. S. *Principles of anthropology*. Londres, Jonathan Cape, 1947. p. 283.

e perfeita é irreal tanto aqui quanto alhures e o mercado de bens simbólicos tem também seus monopólios e suas estruturas de dominação.

Em poucas palavras, logo que se passa da estrutura da língua para as funções que ela preenche, isto é, os usos que dela fazem realmente os agentes, percebe-se que o simples conhecimento do *código* não permite senão imperfeitamente dominar as interações lingüísticas realmente efetuadas. Com efeito, como observa Luís Prieto, o sentido de um elemento lingüístico depende tanto de fatores extralingüísticos quanto de fatores lingüísticos, isto é, do *contexto* e da *situação* na qual ele é empregado: tudo se passa como se o receptor selecionasse, na classe dos significados que correspondem abstratamente a uma fonia, aquele que lhe parece ser compatível com as circunstâncias tal como ele as percebe [6]. A recepção (e, sem dúvida, também a emissão) depende, pois, em grande parte da estrutura das relações entre as posições objetivas dos agentes em interação na estrutura social (isto é, das relações de concorrência ou de antagonismo objetivo ou relações de poder e de autoridade etc.), estrutura esta que comanda a forma das interações observadas numa conjuntura particular (isto é, a correlação que se estabelece, segundo Moscovici, entre a quantidade de emissão verbal e a posição sociométrica).

Mas se nada manifesta melhor a insuficiência da teoria da prática que persegue o estruturalismo lingüístico (e, também, etnológico) do que sua impotência em integrar na teoria tudo o que se refere à execução, como diz Saussure, resta que o princípio dessa impotência reside na incapacidade de pensar a palavra e, de modo mais geral, a prática de outra forma que não seja enquanto execução [7]. O objetivismo constrói uma teoria da prática (enquanto execução), mas somente como um subproduto negativo ou, se assim podemos dizer, como um resíduo, imediatamente posto de lado, da construção dos sistemas de relações objetivas. É assim que, querendo delimitar, no interior dos fatos de

[6] PRIETO, L. J. *Principes de Noologie*. Paris, Mouton, 1964, e PARIENTE, J. C. Vers un nouvel esprit linguistique? *Critique*, abr. 1966, p. 334-58.
[7] "A parte psíquica não está tampouco inteiramente em jogo: o lado executivo permanece fora da questão, porque a execução nunca é feita pela massa; ela é sempre individual, e o indivíduo a domina sempre; nós a chamaremos de *palavra*" (SAUSSURE, F. de. Op. cit., p. 30). A formulação mais explícita da teoria da palavra como execução se encontra, sem dúvida, em Hjelmslev, que põe em evidência as diferentes dimensões da oposição saussuriana entre língua e palavra, ou seja, instituição social, "petrificada" e execução, individual, não-petrificada (HJELMSLEV, L. *Essais linguistiques*. Kopenhagen, Nordisk Sprog-og Kulturforlag, 1959, especialmente p. 79).

linguagem, o "terreno da língua" e isolar "um objeto bem-definido", "um objeto que possa ser estudado separadamente", "de natureza homogênea", Saussure separa "a parte física da comunicação", isto é, a palavra como objeto pré-construído, próprio a obstaculizar a construção da língua e depois isola no interior do "circuito da palavra" o que ele denomina o "lado executivo", quer dizer, a palavra enquanto objeto construído definido pela atualização de um certo sentido numa combinação particular de sons, que ele elimina, enfim, invocando que "a execução nunca é feita pela massa", mas é "sempre individual". Assim, o mesmo conceito — o da palavra — é *desdobrado*, pela construção teórica, num *dado pré-construído* e imediatamente observável, aquele mesmo contra o qual efetuou-se a operação de construção teórica, e um *objeto construído*, produto negativo da operação que constitui a língua enquanto tal, ou melhor, que produz os dois objetos, produzindo a relação de oposição na qual e pela qual se definem. Não teríamos dificuldade em mostrar que a construção do conceito de cultura (no sentido da antropologia cultural) ou de estrutura (no sentido de Radcliffe-Brown e da antropologia social) implica também a construção de uma noção de conduta enquanto execução que vem sobrepor-se à noção primeira de conduta como simples comportamento tomado em seu valor aparente. A confusão extrema dos debates sobre as relações entre "cultura" (ou as "estruturas sociais") e a conduta tem, freqüentemente, por princípio o fato de que o sentido construído da conduta e a teoria da prática que ele implica levam uma espécie de existência clandestina, tanto no discurso dos defensores da antropologia cultural quanto no de seus adversários: com efeito, os mais encarniçados adversários da noção de "cultura", como Radcliffe-Brown, não encontram nada melhor do que um realismo ingênuo para opor ao realismo do inteligível que faz da "cultura" uma realidade transcendente, dotada de uma existência autônoma e obediente, na sua própria história, às suas leis internas [8]. O objetivismo se encontra protegido contra o único questionamento decisivo, aquele que se dirige à sua teoria da prática, princípio de todas as aberrações metafísicas sobre "o lugar da cultura", sobre o modo de existência da "estrutura" ou sobre a finalidade inconsciente da história dos sistemas, sem falar da famosa "consciência coletiva", pelo estado implícito em que se encontra essa teoria [9].

[8] "Dizer dos modelos que eles agem sobre um indivíduo não é menos absurdo do que considerar uma equação do segundo grau capaz de cometer um homicídio" (RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. Londres, Oxford University Press, 1952. p. 190). "Examinemos em que consistem os fatos concretos, observáveis, com os quais o antropólogo social trata. Se nos pusermos a estudar, por exemplo, os indígenas de uma região da Austrália, encontraremos um certo número de indivíduos humanos num meio determinado. Poderemos observar suas condutas, inclusive, naturalmente, suas palavras e os produtos materiais de suas ações passadas. Não observamos uma 'cultura', posto que esta palavra designa não uma realidade concreta, mas uma abstração e, em seu uso corrente, uma abstração muito vaga. Mas é a observação direta que nos revela que esses seres humanos estão ligados por uma rede complexa de relações sociais. Chamo 'estrutura social' a essa rede de relações dotadas de uma existência efetiva ('this network of actually existing relations')" (RADCLIFFE-BROWN, A. R. On social structure. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 70, 1940, p. 1-12). Não é, sem dúvida, excessivo ver o princípio da confusão extrema dos debates sobre a noção de cultura no fato de que a maior parte dos autores colocam no mesmo plano, pelo menos para opô-los, conceitos de estatuto epistemológico muito diferentes como cultura e sociedade ou indivíduo e conduta etc. O diálogo imaginário sobre a noção de cultura que apresentam Clyde Kluckhohn e William H. Kelly (ver KLUCKHOHN, C. e KELLY, W. H. The concept of culture. In: LINTON, R., org. *The science of man in the world crisis*. Nova York, Columbia University Press, 1945. p. 78-105) dá, desse debate, uma imagem mais sumária talvez, mas mais viva do que o trabalho de KROEBER, A. L. e KLUCKHOHN, C. Culture, a critical review of concepts and definitions (*Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University Press, v. *XLVII*, n. 1, 1952). Não escapou a Leach que, a despeito de sua oposição aparente, Malinowski e Radcliffe-Brown concordam pelo menos ao considerarem cada "sociedade" ou cada "cultura" (em seus respectivos vocabulários) como uma "totalidade" constituída por um certo número de "coisas" empíricas e discretas, de espécies muito diversas, grupos de indivíduos, "instituições" ou ainda "como um todo empírico feito de um número limitado de partes imediatamente identificáveis", a comparação entre sociedades diferentes consistindo em examinar se "as partes de mesmo tipo" se encontram em todos os casos (LEACH, E. R. *Rethinking anthropology*. Londres, The Athlone Press, 1961. p. 6).

[9] Com efeito, se excetuarmos os raros autores que conferem à noção de conduta uma acepção rigorosamente definida pela operação que a constitui por oposição a "cultura" (por exemplo, H. D. Lasswell, o qual coloca que, "se um ato é conforme a cultura é uma conduta, se não é um comportamento" — LASSWELL, H. D. Collective autism as a consequence of culture contact. *Zeitschrift für Socialforschung*, v. 4, 1935, p. 232-47), sem daí tirar nenhuma conseqüência, a maior parte dos utilizadores da oposição propõem definições da cultura ou da conduta epistemologicamente discordantes, que opõem um objeto construído a um dado pré-construído, deixando vazio o lugar do segundo objeto construído, a saber, a prática como execução: assim, está longe de ser o pior exemplo, Harris opõe os "modelos culturais" (*cultural patterns*) às "condutas culturalmente modeladas ('*culturally patterned behaviors*'), como aquilo que o antropólogo constrói" e aquilo que "os membros da sociedade observam ou impõem aos outros" (HARRIS, M. Review of selected writings of Edward Sapir; language, culture and personality. *Language*, *27* (3): 288-333, 1951).

Em poucas palavras, por não construir a prática senão de maneira negativa, quer dizer, enquanto *execução*, o objetivismo está condenado ou a deixar na mesma a questão do princípio de produção das regularidades que ele se contenta então em registrar, ou a reificar abstrações, por um paralogismo que consiste em tratar os objetos construídos pela ciência — a "cultura", as "estruturas", as "classes sociais", os "modos de produção" etc. — como realidades autônomas, dotadas de eficácia social e capazes de agir enquanto sujeitos responsáveis de ações históricas ou enquanto poder capaz de pressionar as práticas. Se a hipótese do inconsciente tem, ao menos, o mérito de descartar as formas mais grosseiras do realismo das idéias, ela tende, na verdade, a mascarar as contradições engendradas pelas incertezas da teoria da prática que a "antropologia estrutural" aceita ao menos por omissão, quando não permite restaurar, sob a forma aparentemente secularizada de uma estrutura estruturada sem princípio estruturante, as velhas enteléquias da metafísica social. Quando não se quer ir até o ponto de colocar, como Durkheim, que nenhuma das regras que constrangem os sujeitos "pode ser inteiramente reencontrada nas aplicações que delas são feitas pelos particulares, posto que elas podem até mesmo ser sem serem no momento aplicadas" [10] e quando não se quer conceder a essas regras a existência transcendente e permanente que ele confere a todas as "realidades" coletivas, só se pode escapar às ingenuidades mais grosseiras do juridismo, que toma as práticas como o produto da obediência às normas, jogando com a polissemia da palavra *regra*: empregada, na maior parte das vezes, no sentido de *norma* social expressamente colocada e explicitamente reconhecida, como lei moral ou jurídica, às vezes no sentido de *modelo teórico* — construção elaborada pela ciência para explicar as práticas —, essa palavra se emprega também, excepcionalmente, no sentido de *esquema* (ou de princípio) imanente à prática, que é preferível chamar de implícito a inconsciente, para significar simplesmente que ele se encontra no estado prático na prática dos agentes e não em sua consciência.

Para nos convencermos disso, basta relermos o parágrafo do prefácio da segunda edição de *Les structures élémentaires de la parenté*, sagrado à distinção entre "sistemas preferenciais" e "sistemas prescritivos", onde podemos supor que os termos norma, modelo ou regra são objeto de um uso particularmente controlado:

[10] DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. 13. ed. Paris, P. U. F., 1956. p. 11 (1. ed. Alcan, 1895).

> "Reciprocamente, um sistema que *preconiza* o casamento com a filha do irmão da mãe pode ser chamado de prescritivo, mesmo se a *regra* é raramente observada: ele diz o que *é preciso* fazer. A questão de saber até que ponto, e em que proporção, os membros de uma dada sociedade respeitam *a norma* é muito interessante, mas diferente da questão do lugar que convém atribuir a essa sociedade numa tipologia. Porque basta admitir, em conformidade com a verossimilhança, que a *consciência da regra* inclina nem que seja um pouco as *escolhas* no sentido *prescrito* e que a porcentagem dos casamentos ortodoxos é superior à que se observaria se as uniões se fizessem ao acaso, para reconhecer, agindo nessa sociedade, preenchendo o papel do piloto, o que poderíamos chamar de um *operador matrilateral*: certas alianças se engajam pelo menos na via que ele lhes traça, e isto basta para imprimir uma inflexão específica no espaço genealógico. Sem dúvida, haverá um grande número de inflexões locais e não uma única; sem dúvida, essas inflexões locais se reduzirão, na maior parte das vezes, a tentativas que somente em casos raros e excepcionais formarão ciclos fechados. Mas os esboços de *estruturas* que reaparecerão aqui e ali bastarão para fazer do sistema uma versão probabilística dos sistemas mais rígidos cuja *noção* é inteiramente *teórica*, onde os casamentos estariam rigorosamente conformes à *regra que ao grupo social agrada enunciar*" [11].

A tônica dominante nessa passagem, assim como em todo o prefácio, é a da norma; já a antropologia estrutural está escrita na língua do *modelo* ou, se preferirmos, da *estrutura*; não que o léxico esteja ali completamente ausente, posto que o metaforismo matemático-físico que organiza a passagem central ("operador", "certas alianças se engajam nas vias que lhe são traçadas", "inflexão do espaço genealógico", "estruturas") vem evocar a lógica do modelo teórico e a equivalência, ao mesmo tempo professada e repudiada, do *modelo* e da *norma*:

> "um sistema preferencial é prescritivo quando o encaramos ao nível do modelo; um sistema prescritivo não saberia ser senão preferencial quando o encaramos ao nível da realidade" [12].

Mas para os que têm na memória os textos da antropologia estrutural sobre as relações entre linguagem e parentesco ("Os 'sistemas de parentesco' como os 'sistemas fonológicos' são elaborados pelo espírito no nível do pensamento inconsciente" [13]), onde, com nitidez imperiosa, as "normas culturais" e todas as "racionalizações" ou "elaborações secun-

[11] LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton, 1967. p. XX-XXI (grifo nosso).
[12] Ibid., p. XX e XXII.
[13] LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958. p. 41.

dárias" produzidas pelos indígenas eram afastadas em proveito das "estruturas inconscientes", sem falar nos textos em que se afirmava a universalidade da regra originária da exogamia, podem surpreender as concessões feitas aqui à "consciência da regra" e a marcada distância com relação a esses sistemas rígidos "cuja noção é totalmente teórica", como se vê nesta outra passagem do mesmo prefácio:

> "Não é menos verdade que a realidade empírica dos sistemas ditos prescritivos só ganha sentido quando relacionada a um *modelo teórico elaborado pelos próprios indígenas* antes dos etnólogos" [14];

ou ainda:

> "aqueles que os praticam *sabem bem* que o espírito de tais sistemas não se reduz à proposição tautológica segundo a qual cada grupo obtém suas mulheres de 'doadores' e dá suas filhas a 'tomadores'. Eles estão também conscientes de que o casamento com a prima cruzada unilateral oferece a mais simples ilustração da *regra*, a fórmula mais apropriada para *garantir sua perpetuação*, enquanto que o casamento com a prima cruzada patrilinear a violaria sem recurso" [15].

Não podemos nos impedir de evocar um texto onde Wittgenstein agrupa, como que ironizando, todas as questões esquivadas pela antropologia estrutural e, sem dúvida, de modo mais geral, por todo intelectualismo, que transfere a verdade objetiva estabelecida pela ciência para uma prática, excluindo a postura própria a tornar possível o estabelecimento dessa verdade [16].

> "O que eu chamo de 'a regra a partir da qual ele procede'? A hipótese que descreve de maneira satisfatória seu uso das palavras que nós observamos; ou a regra à qual ele se refere no momento de servir-se dos signos; ou aquela que ele nos dá em resposta quando lhe perguntamos qual é sua regra? — Mas se nossa observação não permite reconhecer claramente nenhuma regra, e se a questão não determina nada com respeito a isso? Porque à minha questão de saber o que ele entende por 'N' ele me deu, com efeito, uma explicação, mas ele estava pronto para retomá-la e para modificá-la. — Como deveria eu, então, determinar a regra a partir da qual ele joga? Ele próprio a ignora. — Ou mais exatamente: o que poderia significar aqui a expressão: 'A regra a partir da qual ele procede'?" [17].

Fazer da *regularidade*, isto é, do que se produz com uma certa *freqüência*, estatisticamente mensurável, o produto do *regulamento* conscientemente editado e conscientemente respeitado (o que supõe que expliquemos a gênese e a eficácia), ou da *regulação* inconsciente de uma misteriosa mecânica cerebral e/ou social é escorregar do modelo da realidade para a realidade do modelo:

> "Consideremos a diferença entre 'o trem tem regularmente dois minutos de atraso' e 'é de regra que o trem tenha dois minutos de atraso' (...) neste último caso sugerimos que o fato de que o trem esteja dois minutos atrasado está em conformidade com uma política ou um plano (...). As regras reenviam a planos e a políticas, e não a regularidades (...). Pretender que é preciso ter regras na língua natural é o mesmo que pretender que as estradas devem ser vermelhas porque elas correspondem a linhas vermelhas num mapa" [18].

Todas as proposições do discurso sociológico deveriam ser precedidas por um signo que se leria "tudo se passa como se..." e que, funcionando à maneira de quantificadores da lógica, lembraria continuamente o estatuto epistemológico dos conceitos construídos da ciência objetiva. Tudo concorre, com efeito, para encorajar a reificação dos conceitos, começando pela lógica da linguagem ordinária, que se inclina a inferir a substância do substantivo ou a conceder aos conceitos o poder de agirem na história como agem nas frases do discurso histórico as palavras que os designam, isto é, enquanto *sujeitos* históricos: como observava Wittgenstein, basta escorregar do advérbio "inconscientemente" ("tenho inconscientemente dor de dentes") ao substantivo "inconsciente" (ou a um certo uso do adjetivo "inconsciente", como em "tenho uma dor de dentes inconsciente") para produzir prodígios de profundidade metafísica [19]. Vemos do mesmo modo os efeitos teóricos (e políticos) que a *personificação dos coletivos* pode engendrar em frases como "a burguesia pensa que ..." ou "a classe operária não aceita que...") efeitos que levam, tão seguramente quanto as profissões de fé durkheimianas, a postular a existência de uma "consciência coletiva" de grupo ou de classe: atribuindo aos grupos ou às instituições disposições que

---

[14] LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., p. XIX.
[15] Ibid.
[16] É uma transferência indevida do mesmo tipo que, segundo Merleau-Ponty, está no princípio do erro intelectualista e do erro empirista em psicologia (ver MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris, P. U. F., 1949, particularmente p. 124 e 135).
[17] WITTGENSTEIN, L. *Investigations philosophiques*. Paris, Gallimard, 1961. p. 155.
[18] ZIFF, P. *Semantic analysis*. Nova York, Cornell University Press, 1960. p. 38.
[19] WITTGENSTEIN, L. *Le cahier bleu et le cahier brun — Études préliminaires aux investigations philosophiques*. Paris, Gallimard, 1965. p. 57-8.

só podem constituir-se nas consciências individuais, ainda que sejam o produto de condições coletivas, como a *tomada de consciência* dos interesses de classe, dispensamo-nos de analisar essas condições e, em particular, aquelas que determinam o grau de homogeneidade objetiva e subjetiva do grupo considerado e o grau de consciência de seus membros.

Variante particularmente interessante das precedentes, o paralogismo que está na raiz do juridismo, essa espécie de artificialismo social, consiste em colocar implicitamente na consciência dos agentes singulares o conhecimento teórico que só pode ser construído contra essa experiência ou, em outros termos, em conferir o valor de uma descrição antropológica ao modelo teórico construído para explicar as práticas. A teoria da ação como simples execução do modelo (no duplo sentido da norma e de construção científica) não é senão um exemplo entre outros da antropologia imaginária que engendra o objetivismo quando, dando, como diz Marx, "as coisas da lógica pela lógica das coisas", faz do sentido objetivo das práticas ou das obras o fim subjetivo da ação dos produtores dessas práticas ou dessas obras, com seu impossível *homo economicus* submetendo suas decisões ao cálculo racional, seus atores executando papéis ou agindo conforme modelos ou seus locutores escolhendo entre os fonemas.

Estruturas, habitus **e práticas**

Assim, o objetivismo metódico que constitui um momento necessário de toda pesquisa, a título de instrumento de ruptura com a experiência primeira e da construção das relações objetivas, exige sua própria superação. Para escapar ao *realismo da estrutura*, que hipostasia os sistemas de relações objetivas convertendo-os em totalidades já constituídas fora da história do indivíduo e da história do grupo, é necessário e suficiente ir do *opus operatum* ao *modus operandi*, da regularidade estatística ou da estrutura algébrica ao princípio de produção dessa ordem observada e construir a teoria da prática ou, mais exatamente, do modo de engendramento das práticas, condição da construção de uma ciência experimental da *dialética da interioridade e da exterioridade*, isto é, da *interiorização da exterioridade* e da *exteriorização da interioridade*. As estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (as condições materiais de existência características de uma condição de classe), que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio socialmente estruturado, produzem *habitus*, sistemas

de disposições[20] duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente "reguladas" e "regulares" sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente.

No mesmo momento em que elas aparecem como determinadas pelo futuro, isto é, pelos fins explícitos e explicitamente colocados de um projeto ou plano, as práticas que o *habitus* produz (enquanto princípio gerador de estratégias que permitem fazer face a situações imprevisíveis e sem cessar renovadas) são determinadas pela antecipação implícita de suas conseqüências, isto é, pelas condições passadas da produção de seu princípio de produção de modo que elas tendem a reproduzir as estruturas objetivas das quais elas são, em última análise, o produto. Assim, por exemplo, na interação entre dois agentes ou grupos de agentes dotados dos mesmos *habitus* (sejam A e B), tudo se passa como se as ações de cada um deles (seja a_1 para A) se organizassem em relação às reações que essas ações exigem de todo agente dotado do mesmo *habitus* (seja b_1, reação de B a a_1), de maneira que elas implicam objetivamente a antecipação da reação que essas reações chamam por sua vez (seja a_2, reação a b_1). Mas nada seria mais ingênuo do que subscrever a descrição teleológica segundo a qual cada ação (seja a_1) teria por finalidade tornar possível a reação à reação que ela suscita (seja a_2, reação a b_1). O *habitus* está no princípio de encadeamento das "ações" que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum o produto de uma verdadeira intenção estratégica (o que suporia, por exemplo, que elas fossem apreendidas como uma estratégia entre outras possíveis).

Se não está de modo algum excluído que as respostas do *habitus* se acompanhem de um cálculo estratégico tendendo a realizar sob o modo quase consciente a operação que o *habitus* realiza num outro modo,

[20] A palavra *disposição* parece particularmente apropriada para exprimir o que recobre o conceito de *habitus* (definido como sistema de disposições): com efeito, ele exprime, em primeiro lugar, o *resultado de uma ação organizadora*, apresentando então um sentido próximo ao de palavras tais como estrutura; designa, por outro lado, *uma maneira de ser, um estado habitual* (em particular do corpo) e, em particular, uma *predisposição*, uma *tendência*, uma *propensão* ou uma *inclinação*.

a saber, um cálculo das probabilidades que suponham a transformação do efeito passado em futuro esperado, resta que elas se definem em primeiro lugar em relação a um campo de potencialidades objetivas, imediatamente inscritas no presente, coisas a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer, em relação a um *a vir* que, ao contrário do futuro como "possibilidade absoluta" (*absoluto Möglichkeit*), no sentido de Hegel, projetado pelo projeto puro de uma "liberdade negativa", se propõe com urgência e pretensão a existir excluindo a deliberação. Os estímulos simbólicos, isto é, convencionais e condicionais, que só agem com a condição de reencontrar agentes condicionados a percebê-los, tendem a se impor de maneira incondicional e necessária quando a inculcação do arbitrário abole o arbitrário da inculcação e das significações inculcadas: o mundo das urgências, dos fins já realizados, dos objetos dotados de um "caráter teleológico permanente", segundo a expressão de Husserl, como instrumentos, passos a seguir, caminhos já traçados, valores feitos coisas, que é o mundo da prática, só pode conceder uma liberdade condicional — *liberet si liceret* — bastante semelhante à da agulha imantada que, como a imagina Leibniz, se comprazia em virar para o norte. Se observamos regularmente uma estreita correlação entre as *probabilidades objetivas* cientificamente construídas (por exemplo, as chances de acesso ao ensino superior ou ao museu etc.) e as *aspirações subjetivas* (as "motivações"), não é porque os agentes ajustam conscientemente suas aspirações a uma avaliação exata de suas chances de sucesso, à maneira de um jogador que arrumaria seu jogo em função de uma informação perfeita sobre suas chances de ganho, como supomos implicitamente quando, esquecendo que "tudo se passa como se", *fazemos como se* a teoria dos jogos ou o cálculo das probabilidades, uma e outro construídos *contra* as disposições espontâneas, constituíssem descrições antropológicas da prática. Invertendo completamente a tendência do objetivismo, podemos, ao contrário, procurar nas regras da construção científica das probabilidades ou das estratégias não um modelo antropológico da prática, mas a *descrição negativa* das regras implícitas da *estatística espontânea* que elas encerram necessariamente, porque elas se constroem explicitamente contra essas regras implícitas (por exemplo, a propensão a privilegiar as primeiras experiências). Diferentemente do cálculo das probabilidades que a ciência constrói metodicamente, com base em experiências controladas e a partir de dados estabelecidos segundo regras precisas, a avaliação subjetiva das chances de sucesso de uma ação determinada numa situação determinada faz intervir todo um corpo de sabedoria semiformal, ditados,

lugares-comuns, preceitos éticos ("não é para nós") e, mais profundamente, princípios inconscientes do *ethos*, disposição geral e transponível que, sendo o produto de um aprendizado dominado por um tipo determinado de regularidades objetivas, determina as condutas "razoáveis" ou "absurdas" (as loucuras) para qualquer agente submetido a essas regularidades [21].

> "Mal conhecemos a impossibilidade de satisfazer o desejo", dizia Hume no *Tratado da natureza humana*, "que o próprio desejo desvanece."

E Marx, no *Esboço de uma crítica da economia política*:

> "Quem quer que eu seja, se não tenho dinheiro para viajar, não tenho necessidade — no sentido de necessidade real de viajar — susceptível de ser satisfeita. Quem quer que eu seja, se tenho a vocação dos estudos mas não tenho dinheiro para dedicar-me, não tenho a vocação para o estudo, quer dizer, uma vocação efetiva, verdadeira."

As práticas podem encontrar-se objetivamente ajustadas às chances objetivas — *tudo se passa como se* a probabilidade *a posteriori* ou *ex post* de um acontecimento, que é conhecida a partir da experiência passada, comandasse a probabilidade *a priori* ou *ex ante*, a ela subjetivamente combinada — sem que os agentes procedam ao menor cálculo ou mesmo a uma estimação, mais ou menos consciente, das chances de sucesso. Pelo fato de que as disposições duravelmente inculcadas pelas condições objetivas (que a ciência apreende através das regularidades estatísticas como probabilidades objetivamente ligadas a um grupo ou a uma classe) engendram aspirações e práticas objetivamente compatíveis com as condições objetivas e, de uma certa maneira, pré-adaptadas às suas exigências objetivas, os acontecimentos mais improváveis se encontram excluídos, antes de qualquer exame, a título do *impensável*, ou pelo preço de uma *dupla negação* que leva a fazer da necessidade virtude, isto é, a recusar o recusado e a amar o inevitável.

---

[21] "Essa probabilidade subjetiva, variável, que às vezes exclui a dúvida e engendra uma certeza *sui generis*, que outras vezes só aparece como um clarão vacilante, é o que chamamos de *probabilidade filosófica* porque ela se refere ao exercício dessa faculdade superior pela qual nós nos damos conta da ordem e da razão das coisas. O sentimento confuso de semelhantes probabilidades existe em todos os homens razoáveis; ele determina, então, ou ao menos justifica, as crenças inabaláveis que chamamos de *senso comum*" (COURNOT, A. A. *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*. Paris, Hachette, 1922. p. 70 (1. ed., 1851).

As próprias condições de produção do *ethos*, *necessidade feita virtude*, fazem com que as antecipações que ele engendra tendam a ignorar a restrição à qual está subordinada a validade de todo cálculo das probabilidades, a saber, que as condições da experiência não foram modificadas. Diferentemente das avaliações eruditas que se corrigem depois de cada experiência segundo rigorosas regras de cálculo, as avaliações práticas conferem um peso desmesurado às primeiras experiências, na medida em que são as estruturas características de um tipo determinado de condições de existência que, através da necessidade econômica e social que elas fazem pesar sobre o universo relativamente autônomo das relações familiares, ou melhor, no interior das manifestações propriamente familiares dessa necessidade externa (por exemplo, interditos, preocupações, lições de moral, conflitos, gostos etc.), produzem as estruturas do *habitus* que estão, por sua vez, no princípio da percepção e da apreciação de toda experiência ulterior. Assim, em razão do efeito da histerese que está necessariamente implicado na lógica da constituição do *habitus*, as práticas se expõem sempre a receber sanções negativas, portanto um "reforço secundário negativo", quando o meio com o qual elas se defrontam realmente está muito distante daquele ao qual elas estão objetivamente ajustadas. Compreendemos, na mesma lógica, que os conflitos de geração opõem não classes de idades separadas por propriedades de natureza, mas *habitus* que são produtos de diferentes *modos de engendramento*, isto é, de condições de existência que, impondo definições diferentes do impossível, do possível, do provável ou do certo, fazem alguns sentirem como naturais ou razoáveis práticas ou aspirações que outros sentem como impensáveis ou escandalosas, e inversamente.

É preciso abandonar todas as teorias que tomam explícita ou implicitamente a prática como uma reação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes e inteiramente redutível ao funcionamento mecânico de esquemas preestabelecidos, "modelos", "normas" ou "papéis", que deveríamos, aliás, supor que são em número infinito, como o são as configurações fortuitas dos estímulos capazes de desencadeá-los. Um exemplo disso é a empresa grandiosa e desesperada desse etnólogo que, armado de uma bela coragem positivista, registra 480 unidades elementares de comportamento, em vinte minutos de observação da atividade de sua mulher em sua cozinha [22].

[22] Ver, p. ex., HARRIS, M. *The nature of cultural things*. Nova York, Randon House, 1964.

Mas a recusa das teorias mecanicistas não implica, de modo algum — como quer a alternativa inevitável do objetivismo e do subjetivismo — conceder a um livre-arbítrio criador o poder livre e arbitrário de, no instante, constituir o sentido da situação ao projetar os fins que visam transformar esse sentido; nem, por outro lado, reduzir intenções objetivas e significações constituídas de ações e obras humanas a intenções conscientes e deliberadas de seus autores. A prática é, ao mesmo tempo, necessária e relativamente autônoma em relação à situação considerada em sua imediatidade pontual, porque ela é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus* — entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de ações* — e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses resultados. Princípio gerador duravelmente armado de improvisações regradas (*principium importans ordinem ad actum*, como diz a escolástica), *o habitus* produz práticas que, na medida em que elas tendem a reproduzir as regularidades imanentes às condições objetivas da produção de seu princípio gerador, mas, ajustando-se às exigências inscritas a título de potencialidades objetivas na situação diretamente afrontada, não se deixam deduzir diretamente nem das condições objetivas, pontualmente definidas como soma de estímulos que podem aparecer como tendo-as desencadeado diretamente, nem das condições que produziram o princípio durável de sua produção: só podemos, portanto, explicar essas práticas se colocarmos em relação a *estrutura* objetiva que define as condições sociais de produção do *habitus* (que engendrou essas práticas) com as condições do exercício desse *habitus*, isto é, com a *conjuntura* que, salvo transformação radical, representa um estado particular dessa estrutura. Se o *habitus* pode funcionar enquanto operador que efetua praticamente a ação de colocar em relação esses dois sistemas de relação na e pela produção da prática, é porque ele é história feita natureza, isto é, negada enquanto tal porque realizada numa segunda natureza. Com efeito, o "inconsciente" não é mais que o esquecimento da história que a própria história produz ao incorporar as estruturas objetivas que ela produz nessas quase naturezas que são os *habitus*:

> "(...) Em cada um de nós, em proporções variáveis, há o homem de ontem; é o mesmo homem de ontem que, pela força das coisas, está predominante em nós, posto que o presente não é senão pouca coisa

comparado a esse longo passado no curso do qual nos formamos e de onde resultamos. Somente que, esse homem do passado, nós não o sentimos, porque ele está arraigado em nós; ele forma a parte inconsciente de nós mesmos. Em conseqüência, somos levados a não tê-lo em conta, tampouco as suas exigências legítimas. Ao contrário, as aquisições mais recentes da civilização, temos delas um vivo sentimento porque, sendo recentes, não tiveram ainda tempo de se organizar no inconsciente." [23]

A amnésia da gênese, que é um dos efeitos paradoxais da história, é também encorajada (senão implicada) pela apreensão objetivista que, apreendendo o produto da história como um *opus operatum* e colocando-se, de certo modo, diante do *fato consumado*, não pode senão invocar os mistérios da harmonia preestabelecida ou os prodígios da concertação consciente para explicar o que, apreendido na pura sincronia, aparece como sentido *objetivo*, quer se trate da coerência interna de obras ou de instituições tais como os mitos, ritos ou o corpo jurídico, quer se trate da concertação objetiva que manifestam e que pressupõem ao mesmo tempo (na medida em que elas implicam a comunidade de repertórios) as práticas, concordantes ou mesmo conflituosas, dos membros do mesmo grupo ou da mesma classe. Na verdade, os paralogismos do objetivismo são conseqüência da insuficiência de toda análise do duplo processo de interiorização e de exteriorização ou, mais precisamente, da produção de *habitus* objetivamente afinados, portanto aptos e inclinados a produzir práticas e obras elas próprias objetivamente afinadas.

Pelo fato de que a identidade das condições de existência tende a produzir sistemas de disposições semelhantes (pelo menos parcialmente), a homogeneidade (relativa) dos *habitus* que delas resulta está no princípio de uma harmonização objetiva das práticas e das obras, harmonização esta própria a lhes conferir a *regularidade* e a *objetividade* que definem sua "racionalidade" específica e que as fazem ser vividas como *evidentes* ou *necessárias*, isto é, como imediatamente inteligíveis e previsíveis, por todos os agentes dotados do domínio prático do sistema de esquemas de ação e de interpretação objetivamente implicados na sua efetivação e por esses somente (quer dizer, por todos os membros do mesmo grupo ou da mesma classe, produtos de condições objetivas idênticas que estão destinadas a exercer simultaneamente um *efeito de universalização e de particularização*, na medida em que elas só homogeneízam os membros de um grupo distinguindo-os de todos os

---

[23] DURKHEIM, E. *L'évolution pédagogique en France.* Paris, Alcan, 1938. p. 16.

outros). Enquanto ignorarmos o verdadeiro princípio dessa orquestração sem maestro que confere regularidade, unidade e sistematicidade às práticas de um grupo ou de uma classe, e isto na ausência de qualquer organização espontânea ou imposta dos projetos individuais, nos condenamos ao artificialismo ingênuo que não reconhece outro princípio unificador da ação ordinária ou extraordinária de um grupo ou de uma classe a não ser o da concertação consciente e meditada do complô. Assim, alguns podem negar, sem outras provas além de suas impressões mundanas, a unidade da classe dirigente, acreditando tocar no fundo do problema quando desafiam os defensores da tese oposta a estabelecer a prova empírica de que os membros da classe dirigente têm uma *política* explícita, expressamente imposta pela concertação explícita [24]; outros, que dão ao menos uma formulação explícita e sistemática a essa representação ingênua da ação coletiva, transpõem para a ordem do grupo a questão arquetípica da filosofia da consciência e fazem da tomada de consciência uma espécie de cogito revolucionário, único capaz de fazer aceder a classe à existência, constituindo-a como "classe para si" [25].

---

[24] "Quanto à margem de autonomia do pessoal político em relação ao patronato industrial, ela nem está fixada de uma vez por todas num país dado, nem é a mesma nos diversos domínios da ação. Eu desafio Meynaud a explicar as peripécias da descolonização francesa pela influência dos capitalistas (alguns eram colonialistas, outros anticolonialistas). Estou certo de que ele não explicará a diplomacia do general De Gaulle pela influência de M. Villiers ou do C. N. P. F." (ARON, R. Catégories dirigeantes ou classe dirigeante? *Revue Française de Science Politique, XV* (1): 24, fev. 1965). De uma longa "demonstração" da inconsciência e da incoerência da classe dirigente, reteremos somente algumas passagens: "Uma de minhas decepções foi a de constatar que aqueles que, segundo a representação marxista do mundo, determinam o curso dos acontecimentos, freqüentemente não têm concepção política (...) Encontrei alguns representantes dessa 'raça maldita', nunca lhes conheci opinião resoluta e unânime sobre a política a seguir (...) os próprios capitalistas estavam divididos. Encontrei, no grupo dos 'monopolistas' ou dos 'grandes capitalistas', as incertezas, as dúvidas e os desentendimentos que se espalhavam pela praça pública, na imprensa ou no Parlamento. Para imaginar que eles dirigiram a política francesa, deveria supor que alguns deles tinham capacidade de impor sua política (...) Na maior parte dos casos em que pude observá-los diretamente, os representantes do grande capitalismo são menos politizados do que pensamos" (ARON, R. *Democratie et totalitarisme.* Paris, Gallimard, 1965. p. 145-9).

[25] À questão ritual que está no princípio do debate interminável entre o objetivismo e o subjetivismo (e que, em sua forma paradigmática, se diz: "ela é bonita porque a amo ou a amo porque é bonita?") Sartre propõe uma resposta ultra-subjetivista; fazendo da tomada de consciência revolucionária o produto de uma

A harmonização objetiva dos *habitus* de grupo ou de classe é o que faz com que as práticas possam ser objetivamente afinadas na *ausência de qualquer interação direta* e, *a fortiori*, de qualquer concertação explícita.

---

espécie de variação imaginária, ele lhe confere o poder de criar o sentido do presente criando o futuro revolucionário que o nega: "É preciso inverter a opinião geral e convir que não é a dureza de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe o motivo para que concebamos um outro estado de coisas no qual tudo iria melhor para todo mundo; ao contrário, é a partir do dia em que podemos conceber um outro estado de coisas que uma nova luz cai sobre nossas penas e sofrimentos e que *decidimos* que elas são insuportáveis" (SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943. p. 510). Basta ignorar ou recusar a questão das *condições econômicas e sociais da tomada de consciência das condições econômicas e sociais* para colocar no princípio da ação revolucionária um ato absoluto de doação de sentido, uma "invenção" ou uma conversão (SARTRE, J.-P. Réponse à Lefort. *Les Temps Modernes*, n. 89, abr. 1953, p. 1571-629). Se o mundo da ação não é outra coisa senão esse universo imaginário de possíveis intercambiáveis, dependendo inteiramente dos decretos da consciência que o cria, portanto totalmente desprovido de *objetividade*, se ele é emocionante porque o sujeito se escolhe emocionado, revoltante porque se escolhe revoltado, as emoções, as paixões e as ações nada mais são do que jogos ou jogo-duplo da má fé e do espírito sério, tristes farsas onde somos, ao mesmo tempo, maus atores e bom público: "Não é por acaso que o materialismo é sério, tampouco não é por acaso que ele se encontra sempre e em todos os lugares como a doutrina do revolucionário. É porque os revolucionários são sérios. Eles se conhecem, em primeiro lugar, a partir do mundo que os esmaga (...) O homem sério é 'do mundo' e não tem mais nenhum recurso em si; nem mesmo encara a possibilidade de sair do mundo (...), ele é de má fé" (SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*, cit., p. 669). A mesma impotência de encontrar o "sério" de modo diferente do que a forma reprovada do "espírito sério" se observa numa análise da emoção que, coisa significativa, está separada por *L'imaginaire* das descrições menos radicalmente subjetivistas do "L'esquisse d'une théorie des émotions": "Quem me fará decidir entre o aspecto mágico ou o aspecto técnico do mundo? Não poderia ser o próprio mundo que, para manifestar-se, esperasse ser descoberto. É preciso, portanto, que o para-si, em seu projeto, escolha ser aquele através do qual o mundo se desvela como mágico ou racional, quer dizer, que ele deve, como livre projeto de si, se dar a existência mágica ou a existência racional. Tanto por uma quanto por outra, ele é *responsável*; pois ele só pode ser se ele se escolheu. Ele parece, portanto, como o livre fundamento de suas emoções, assim como de suas volições. Meu medo é livre e manifesta minha liberdade" (SARTRE, J.-P. Op. cit., p. 521). Semelhante teoria da ação levava inevitavelmente ao projeto desesperado de uma gênese transcendental da sociedade e da História (reconhecemos, aqui, a *Critique de la raison dialectique*) que Durkheim parece designar quando escreve *Les règles de la méthode sociologique*: "É porque o meio imaginário não oferece ao espírito nenhuma resistência que este, não sentindo contido por nada, abandona-se a ambições sem limites e acredita ser possível construir, ou antes, reconstruir o mundo unicamen-

"Imagine", diz Leibniz, "dois relógios perfeitamente acertados. Ora, isso pode ser feito de três maneiras. A primeira consiste numa influência

---

te por sua força e ao sabor de seus desejos" (DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*, cit., p. 18). Ainda que possamos opor a essa análise da antropologia sartriana os textos (numerosos, sobretudo nas primeiras e últimas obras) onde Sartre reconhece, por exemplo, as "sínteses passivas" de um universo de significações já constituídas, ou recusa expressamente os próprios princípios de sua filosofia, como esta passagem de *L'être et le néant* (p. 543), onde ele pretende se distinguir da filosofia instantaneísta de Descartes, ou tal frase da *Critique de la raison dialectique* (p. 161), onde anuncia o estudo "das ações sem agentes, produções sem totalizador, contrafinalidades, circularidades infernais", resta que Sartre rejeita com uma repugnância visceral "essas realidades gelatinosas e mais ou menos vagamente perseguidas por uma consciência supra-individual que um organicismo envergonhado procura ainda encontrar, contra toda verossimilhança, nesse campo rude, complexo mas definido da atividade passiva onde há organismos individuais e realidades materiais inorgânicas" (SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960. p. 305). A sociologia "objetiva" vê outorgada a si a tarefa, muito suspeita porque essencialista, de estudar a "socialidade da inércia", quer dizer, por exemplo, a classe reduzida à *inércia*, portanto à impotência, a classe coisa, a classe "viscosa" e "enviscada" em seu ser, quer dizer em seu "ter sido": "A serialidade de classe faz do indivíduo (qualquer que seja ele e sua classe) um ser que se define como uma coisa humanizada (...) A outra forma da classe, isto é, o grupo totalizado numa *praxis*, nasce no coração da forma passiva e como sua negação" (Op. cit., p. 357). O mundo social, lugar desses compromissos "bastardos" entre a coisa e o sentido, que definem o "sentido objetivo" como sentido feito coisa, constitui um verdadeiro desafio para quem só respira no universo puro e transparente da consciência ou da "*praxis*" individual. Esse artificialismo não reconhece outro limite à liberdade do ego além da que a própria liberdade se impõe pela livre abdicação do juramento ou pela demissão da má fé, nome sartriano da alienação, ou a que a liberdade alienadora do *alter ego* lhe impõe nos combates hegelianos do senhor e do escravo; em seguida, não podendo ver nos "arranjos sociais senão combinações artificiais mais ou menos arbitrárias", como diz Durkheim (op. cit., p. 19), ele subordina sem deliberar a transcendência do social, reduzida à "reciprocidade das coerções e das autonomias", à "transcendência do ego", como dizia o primeiro Sartre: "No curso dessa ação, o indivíduo descobre a dialética como transparência racional enquanto a faz e como necessidade absoluta enquanto ela lhe escapa, quer dizer, *simplesmente*, enquanto os outros a fazem; para terminar, na medida em que ele se reconhece na superação de suas necessidades, ele reconhece a lei que lhe impõem os outros superando as suas (ele o reconhece: isto não quer dizer que ele se submeta), ele reconhece sua própria autonomia (como podendo ser utilizada pelo outro e o sendo diariamente, fingimentos, manobras etc.) como potência estrangeira e a autonomia dos outros como a lei inexorável que permite coagi-los" (Op. cit., p. 133). A transcendência do social só pode ser o efeito da "recorrência", isto é, em última análise, do *número* (daí a importância dada à "série") ou da "materialização da recorrência" nos objetos culturais (op. cit., p. 234 e 281),

mútua; a segunda, em designar um trabalhador hábil que os ajuste e os coloque afinados a todo momento; a terceira, em fabricar

consistindo a alienação na abdicação livre da liberdade em proveito das exigências da "matéria trabalhada": "o trabalhador do século XX *se faz aquilo que ele é*, quer dizer, ele determina prática e racionalmente a ordem de suas despesas — portanto, ele decide em sua livre *praxis* — e, por essa liberdade, ele se faz aquilo que ele era, o que é, e o que deve ser: uma máquina cujo salário representa somente os gastos de manutenção (...) O ser-de-classe como ser prático-inerte vem aos homens pelos homens, através das sínteses passivas da matéria trabalhada" (op. cit., p. 294). Em outro lugar, a afirmação do primado "lógico" da "*praxis* individual", Razão constituinte, sobre a História, Razão constituída, leva a colocar o problema da gênese da sociedade nos próprios termos que empregavam os teóricos do contrato social: "A História determina o conteúdo das relações humanas em sua totalidade e essas relações (...) remetem a tudo. Mas não é ela que *faz* com que existam relações humanas em geral. Não foram os problemas de organização e de divisão do trabalho que fizeram com que relações se estabelecessem entre esses objetos *primeiramente separados*, os homens" (op. cit., p. 179). Do mesmo modo que, para Descartes, "a criação é contínua, como diz Jean Wahl, porque a duração não o é" e porque a substância extensão não encerra nela própria o poder de subsistir, Deus, encontrando-se investido da tarefa, a cada instante recomeçada, de criar o mundo *ex nihilo*, por um livre decreto de sua vontade, do mesmo modo a recusa tipicamente cartesiana da opacidade viscosa das "potencialidades objetivas" e do sentido objetivo leva Sartre a confiar a iniciativa absoluta dos "agentes históricos", individuais ou coletivos, como o "Partido", hipóstase do sujeito sartriano, a tarefa indefinida de arrancar o todo social, ou a classe, à inércia do "prático-inerte". Ao termo do imenso romance imaginário da morte e da ressurreição da liberdade, com seu duplo movimento, "a exteriorização da interioridade" que conduz da liberdade à alienação, da consciência à materialização da consciência, ou, como o título o diz, "da práxis ao prático-inerte", e a "interiorização da exterioridade" que, pelos abruptos atalhos da tomada de consciência e da "fusão de consciências", leva "do grupo à História", do estado reificado do grupo alienado à existência autêntica do agente histórico, a consciência e a coisa estão tão irremediavelmente separadas quanto no começo, sem que nada que se pareça com uma instituição ou um sistema simbólico como universo autônomo (a própria escolha dos exemplos é testemunho disso) jamais tenha sido constatado ou construído; as aparências de um discurso dialético (que nada mais são do que as aparências dialéticas do discurso) não podem mascarar a oscilação indefinida entre o em-si e o para-si, ou, na nova linguagem, entre a materialidade e a práxis, entre a inércia do grupo reduzido à sua "essência", quer dizer, a seu passado ultrapassado e à sua necessidade (abandonados aos sociólogos), e a criação continuada do livre projeto coletivo como série de atos decisórios indispensáveis para salvar o grupo do desaparecimento na pura materialidade. Perguntamo-nos como poderíamos não atribuir à permanência de um *habitus* a constância com a qual a intenção objetiva da filosofia sartriana se afirma mais ou menos nessa linguagem, contra as intenções subjetivas de seu autor, quer dizer, contra um projeto permanente de "conversão", nunca tão mani-

esses dois pêndulos com tanta arte e precisão que possamos certificar-nos de sua harmonia dali por diante." [26]

Retendo sistematicamente só a primeira hipótese ou, a rigor, a segunda — quando fazemos o partido ou o líder carismático representar o papel de Deus *ex machina* — proibimo-nos de apreender o fundamento mais seguro e oculto da integração entre grupos e classes: se as práticas dos membros do mesmo grupo ou classe são sempre mais e melhor ajustadas do que desejam ou sabem os agentes, é porque, como diz ainda Leibniz, "seguindo somente suas próprias leis", cada um "se harmoniza, entretanto, com o outro" [27]. O *habitus* nada mais é do que essa lei imanente, *lex insita*, depositada em cada agente pela educação primeira, condição não somente da concertação das práticas, mas também das práticas de concertação, posto que as correções e os ajustamentos conscientemente operados pelos próprios agentes supõem o domínio de um código comum e que os empreendimentos de mobilização coletiva não podem ter sucesso sem um mínimo de concordância entre os *habitus* dos agentes mobilizadores (por exemplo, profetas, chefes de

festo e manifestamente sincero quanto em certos anátemas que não revestiriam, sem dúvida, tal violência se não tivessem um sabor de autocrítica, consciente ou inconsciente. Assim, por exemplo, é preciso ter em mente a análise célebre do "garçon de café" para apreciar plenamente uma frase como esta: "A todos aqueles que se tomam por anjos, as atividades do próximo parecem absurdas porque elas pretendem transcender o empreendimento humano recusando-se dele participar" (op. cit., p. 182-93). A teoria sartriana das relações entre Flaubert e a burguesia é, sem dúvida, a expressão mais manifesta e mais direta da relação burguesa com a existência e com as condições materiais de existência, que, colocando a tomada de consciência no princípio de uma existência e de uma obra, testemunha que não basta tomar consciência da condição de classe para se libertar das disposições duráveis que ela produz (ver BOURDIEU, P. Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe. *Scolies*, 1, 1971, p. 7-26, especialmente p. 12-4). É na mesma lógica que se situa — *mutatis mutandi* — o projeto de fazer uma "sociologia da ação" definida como "sociologia da liberdade", expressão que já empregava Le Play, por oposição, sem dúvida, aos sociólogos da necessidade (ver TOURAINE, Alain. *Sociologie de l'action*. Paris, Seuil, 1965, e La raison d'être d'une sociologie de l'action. *Revue Française de Sociologie, VII*, out./dez. 1966, p. 518-27). A recusa da definição "redutora" da sociologia encontra, aqui, os temas e a linguagem eternas, dos quais Bergson forneceu os arquétipos, o de fechado e aberto, da continuidade e da ruptura, da rotina e da criação, da instituição e da pessoa.

[26] LEIBNIZ, G. W. *Segundo esclarecimento do sistema da comunicação das substâncias* (1696). In: JANET, P., org. *Oeuvres philosophiques*. Paris, De Landrage, 1866. t. II, p. 548.

[27] Ibid.

partido etc.) e as disposições daqueles cujas aspirações eles se esforçam em exprimir. Em vez de a concertação das práticas ser sempre o produto da concertação, tudo indica que uma das funções primeiras da orquestração dos *habitus* poderia ser a de autorizar a economia da "intenção" e da "transferência intencional para o outro", autorizando uma espécie de behaviorismo prático que dispensa, para o essencial das situações da vida, a análise fina das nuances da conduta do outro ou a interrogação direta de suas intenções ("o que você *quer* dizer?"). Do mesmo modo que aquele que coloca uma carta no correio somente supõe, como mostrava Schutz, que empregados anônimos terão condutas anônimas conformes à sua intenção anônima, aquele que aceita a moeda como instrumento de troca leva em conta implicitamente, como indica Weber, as chances de que outros agentes aceitem reconhecer-lhe essa função. Automáticas e impessoais, significantes sem intenção de significar, as condutas ordinárias da vida se prestam a uma decifragem não menos automática e impessoal, a retomada da intenção objetiva que elas exprimem não exigindo de modo algum a "reativação" da intenção "vivida" daquele que as realiza [28].

Cada agente, quer ele saiba ou não, quer ele queira ou não, é produtor e reprodutor de sentido objetivo: porque suas ações e suas obras são o produto de um *modus operandi* do qual ele não é o produtor e do qual não tem o domínio consciente, encerram uma "intenção objetiva", como diz a escolástica, que ultrapassa sempre suas intenções conscientes. Assim, do mesmo modo que, como mostram Gelb e Goldstein, certos afásicos que perderam o poder de evocar a respeito de uma palavra ou de uma questão a palavra ou a noção requerida pelo sentido, podem pronunciar, como por descuido, fórmulas nas quais eles só depois reconhecem a resposta requerida, os esquemas adquiridos de pensamento e de expressão autorizam a *invenção sem intenção* da improvisação regrada que encontra seus pontos de partida e de apoio em "fórmulas" prontas, tais como o par de palavras ou de contrastes de

[28] Um dos méritos do subjetivismo e do moralismo é o de demonstrar, pelo absurdo, nas análises em que se condena como inautênticas as ações submetidas às solicitações objetivas do mundo (quer se trate das análises heideggerianas da existência cotidiana e do "nós" ou das análises sartrianas do *esprit sérieux*), a impossibilidade da existência "autêntica" que retomaria, num projeto da liberdade, todas as significações pré-dadas e as determinações objetivas: a procura *puramente ética* da "autenticidade" é privilégio daquele que, tendo o lazer de pensar, é capaz de fazer a economia da economia de pensar que a conduta "inautêntica" autoriza.

imagens [29]: precedido, sem cessar, por suas próprias palavras, com as quais ele mantém a relação do "portador e do ser portado", como diz Nicolai Hartmann, o virtuose descobre no *opus operatum* novos desencadeadores e novos suportes para o *modus operandi* dos quais eles são o produto, de modo que seu discurso se alimenta continuamente dele mesmo, à maneira de um trem que produz seus próprios trilhos [30]. Se os jogos de palavras não surpreendem menos o autor do que o auditor, e se eles se impõem tanto pela sua necessidade retrospectiva quanto pela sua novidade, é porque o achado aparece como simples desvendamento ao mesmo tempo fortuito e inelutável de uma possibilidade perdida nas estruturas da língua. É porque os sujeitos não sabem, propriamente falando, o que fazem, que o que eles fazem tem mais sentido do que eles sabem. O *habitus* é a mediação universalizante que faz com que as práticas sem razão explícita e sem intenção significante de um agente singular sejam, no entanto, "sensatas", "razoáveis" e objetivamente orquestradas. A parte das práticas que permanece obscura aos olhos de seus próprios produtores é o aspecto pelo qual elas são objetivamente ajustadas às outras práticas e às estruturas; o próprio produto desse ajustamento está no princípio da produção dessas estruturas. Para um rápido ajuste de contas com o falatório sobre a compreensão dos atos do outro ou dos fatos históricos, que constitui o último recurso dos defensores dos direitos da subjetividade contra o "imperialismo redutor" das ciências do homem, basta lembrar que a "comunicação das consciências" supõe a comunidade dos "inconscientes" (isto é, das competências lingüísticas e culturais) e que o deciframento da intenção objetiva das práticas e das obras nada tem a ver com a "reprodução" (*Nachbildung*, como disse o primeiro Dilthey) das experiências vividas e a reconstituição, inútil e incerta, das singularidades pessoais de uma "intenção" que não está realmente no princípio daquelas.

[29] É provável que, se ela não constituísse uma forma rudimentária, portanto econômica e prática, o pensamento por pares não seria tão freqüente na linguagem ordinária e mesmo na linguagem erudita, começando pela dos antropólogos, ainda dominada por falsas dicotomias, tais como indivíduo e sociedade, personalidade e cultura, comunidade e sociedade, *folk* e *urban* etc., que nada têm a invejar das dicotomias mais tradicionais da filosofia como matéria e espírito, alma e corpo, teoria e prática etc. (ver BENDIX, R. e BERGER, B. Images of society and problems of concept formation in sociology. In: GROSS, L., org. *Symposium on Sociological Theory*. Nova York, Harper and Row, 1959. p. 92-118).

[30] RUYER, R. *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatismes*. Paris, Albin Michel, 1966. p. 136.

É porque elas são o produto de disposições objetivamente concertadas, por constituírem a interiorização das mesmas estruturas objetivas, que as práticas dos membros de um mesmo grupo ou numa sociedade diferenciada, de uma mesma classe, são dotadas de um sentido objetivo ao mesmo tempo unitário e sistemático, transcendendo às intenções subjetivas e aos projetos conscientes, individuais ou coletivos [31]. É dizer que o processo de objetivação não poderia descrever-se na linguagem da *integração* e do ajustamento mútuo, porque a própria interação deve sua forma às estruturas objetivas que produziram as disposições dos agentes em interação e que lhes atribuem suas posições relativas na interação e fora dela. Se, por uma esquematização levemente abusiva, reduzimos o universo aparentemente infinito das teorias da aculturação e dos contatos culturais à oposição entre o realismo do inteligível — que representa os contatos culturais ou lingüísticos enquanto contatos entre culturas e línguas, submetido a leis genéricas (por exemplo, a lei da reestruturação dos empréstimos) e específicas (as que estabelecem a análise das estruturas próprias às línguas ou às culturas em contato) — e o realismo sensível — que salienta o contato entre as *sociedades* (enquanto populações) existentes ou, no melhor dos casos, a estrutura das relações entre as sociedades confrontadas (dominação etc.) — vemos que essa oposição complementar designa o princípio de sua própria superação: não se trata de confrontação singular entre dois agentes particulares, a qual não afronte de fato — numa *interação* definida pela *estrutura objetiva* da relação entre os grupos correspondentes (por exemplo, colonizador/colonizado), e qualquer que seja a *estrutura conjuntural* da relação da interação (por exemplo, patrão dando ordens a um subordinado, colegas falando de seus alunos, intelectuais participando de um colóquio etc.) — *habitus* genéricos (quer dizer, sistemas de disposições tais como competência lingüística ou cultural) e, através desses *habitus*, todas as estruturas objetivas das quais eles são o produto e, em particular, as estruturas de sistemas de relações simbólicas tais como a língua. Assim, as estruturas dos sistemas fonológicos existentes só agem (como o testemunha, por exemplo,

[31] Se essa linguagem não fosse perigosa de uma outra maneira, gostaríamos de dizer, contra todas as formas de voluntarismo subjetivista, que a unidade de uma classe repousa fundamentalmente no "inconsciente de classe": a "tomada de consciência" não é um ato originário que constituiria a classe numa fulguração da liberdade; ela só tem alguma eficácia, como todas as ações de reduplicação simbólica, na medida em que leva ao nível da consciência tudo o que é implicitamente assumido de modo inconsciente no *habitus* de classe.

o *sotaque* dos usuários não-nativos da língua dominante) *incorporadas* numa competência adquirida ao longo de uma história particular (os diferentes tipos de bilingüismo reenviando a modos de aquisição diferentes) que implica uma surdez seletiva e reestruturações sistemáticas.

Falar de *habitus* de classe (ou de "cultura", no sentido de competência cultural adquirida em um grupo homogêneo) é, portanto, relembrar, contra todas as formas da ilusão ocasionalista, que consiste em relacionar diretamente as práticas a propriedades inscritas na situação, que as relações "interpessoais" não são senão aparentemente relações de *indivíduo a indivíduo* e que a verdade da interação nunca reside inteiramente na interação: coisa que a psicologia social e o interacionismo ou a etnometodologia esquecem quando, reduzindo a estrutura objetiva da relação entre os indivíduos agrupados à estrutura conjuntural de sua interação numa situação e grupo particulares, querem explicar tudo o que se passa numa interação experimental ou observada pelas características experimentalmente controladas da situação, como a posição relativa no espaço dos participantes ou a natureza dos canais utilizados. É sua posição presente e passada na estrutura social que os indivíduos, entendidos como pessoas físicas, transportam com eles, em todo tempo e lugar, sob a forma de *habitus*. Os indivíduos "vestem" os *habitus* como hábitos, assim como o hábito faz o monge, isto é, faz a pessoa social, com todas as disposições que são, ao mesmo tempo, marcas da *posição social* e, portanto, da distância social entre as posições objetivas, entre as pessoas sociais conjunturalmente aproximadas (no espaço físico, que não é o espaço social) e a reafirmação dessa distância e das condutas exigidas para "guardar suas distâncias" ou para manipulá-las estratégica, simbólica ou realmente, reduzi-las (coisa mais fácil para o dominante do que para o dominado), aumentá-las ou simplesmente mantê-las (evitando "deixar-se levar", "familiarizar-se", em poucas palavras, "guardando seu lugar" ou, ao contrário, "evitando permitir-se...", "tomar liberdade de...", enfim, "ficando no seu lugar").

Não há formas de interação, até as aparentemente mais merecedoras de uma descrição que toma emprestada a linguagem da "transferência intencional sobre o outro" como a simpatia, a amizade ou o amor, que não estejam, a própria homogamia de classe o atesta, também dominadas pela estrutura objetiva das relações entre as condições e as posições que perspassa a harmonia dos *habitus* ou, mais precisamente, dos *ethos* e dos gostos (sem dúvida pressentido a partir de índices imperceptíveis da héxis corporal). A ilusão da eleição mútua ou

da predestinação nasce da ignorância das condições sociais da harmonia dos gostos estéticos ou das inclinações éticas, percebidas como a atestação das afinidades inefáveis que ela funda. Em poucas palavras, enquanto produto da história, o *habitus* produz práticas, individuais e coletivas, produz história, portanto, em conformidade com os esquemas engendrados pela história. O princípio da continuidade e da regularidade que o objetivismo concede ao mundo social sem poder explicá-lo é o sistema de disposições passado que sobrevive no atual e que tende a perpetuar-se no futuro, atualizando-se nas práticas estruturadas segundo seus princípios — lei interior através da qual se exerce continuamente a lei das necessidades externas irredutíveis às pressões imediatas da conjuntura. Ao mesmo tempo, o sistema de disposições é o princípio das transformações e das revoluções regradas que nem os determinismos extrínsecos e instantâneos de um sociologismo mecanicista, nem a determinação puramente interior mas puramente pontual do subjetivismo voluntarista ou espontaneísta conseguem explicar.

É tão verdadeiro quanto falso dizer que as ações coletivas produzem o acontecimento ou que elas são seu produto. Na verdade, elas são o produto de uma *conjuntura*, isto é, conjunção *necessária* das disposições e de um *acontecimento objetivo*. A conjuntura política (por exemplo, revolucionária) só pode exercer sua ação de estímulo condicional atraindo ou exigindo uma resposta determinada dos que a apreendem enquanto tal, sobre aqueles que estão dispostos a constituí-la enquanto tal porque são dotados de um determinado tipo de disposições passíveis de serem redobradas e reforçadas pela "tomada de consciência", quer dizer, pela posse, direta ou mediata, de um discurso capaz de assegurar o domínio simbólico dos princípios praticamente dominados do *habitus* de classe [32]. É na relação dialética entre as disposições e o acontecimento que se constitui a conjuntura capaz de transformar em *ação coletiva* as práticas objetivamente coordenadas, porque ordenadas a necessidades objetivas parcial ou totalmente idênticas. Sem jamais serem totalmente coordenadas, posto que são o produto de "séries causais" caracterizadas por durações estruturais diferentes, as disposições e a situação que se conjugam na sincronia para constituir uma conjuntura determinada nunca são totalmente independentes, posto que são engendradas pelas estruturas objetivas, isto é, em última análise, pelas bases econômicas da formação social considerada. A histerese dos *habitus*, que é inerente às condições sociais da reprodução das estruturas nos *habitus*, é sem dúvida um dos fundamentos do desacordo estrutural entre as ocasiões e as disposições para aproveitá-las que gera as ocasiões perdidas e, em particular, a impotência, freqüentemente observada, para pensar as crises históricas segundo categorias de percepção e de pensamento que não sejam as do passado, ainda que ele tenha sido revolucionário.

[32] A ilusão da criação livre encontra, sem dúvida, algumas de suas justificações no círculo característico de toda estimulação condicional que quer que o *habitus* só possa engendrar o tipo de resposta objetivamente inscrito em sua lógica, na medida em que ele confere à conjuntura sua eficácia de desencadeador, constituindo-a segundo seus princípios, quer dizer, fazendo-a existir enquanto *pergunta* por referência a uma certa maneira de interrogar a realidade.

Ignorar a relação dialética entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas que estas produzem e tendem a reproduzir, esquecer que essas estruturas objetivas são o produto, incessantemente reproduzido ou transformado, de práticas históricas e que, por sua vez, o próprio princípio produtor dessas práticas é produto das estruturas que ele tende, por isso, a reproduzir, é reduzir a relação entre as diferentes instâncias, tratadas como "diferentes traduções da mesma frase" — segundo uma metáfora espinosista que encerra a verdade da linguagem objetivista da "articulação" — à fórmula lógica que permite reencontrar qualquer uma dentre elas a partir de uma delas: não há nada de espantoso se descobrimos, neste caso, o princípio do devir das estruturas numa espécie de partenogênese teórica, oferecendo assim uma revanche imprevista ao Hegel da *Filosofia da história* e a seu Espírito do mundo que "desenvolve sua única natureza" permanecendo sempre idêntico a ele mesmo. Enquanto aceitarmos a alternativa canônica que, renascendo sem cessar sob novas formas na história do pensamento social, opõe hoje, por exemplo, leituras "humanistas" e "estruturalistas" de Marx, contrapor-se ao subjetivismo não é *romper* realmente com ele, mas cair no fetichismo das leis sociais a que se dedica o objetivismo quando, estabelecendo entre a estrutura e a prática a relação do virtual ao real, da partitura à execução, da essência à existência, substitui simplesmente o homem criador do subjetivismo por um homem subjugado pelas leis mortas de uma história da natureza. E como poderíamos subestimar a força do par ideológico que formam o subjetivismo e o objetivismo quando vemos que a crítica do *indivíduo*, considerado como *ens realissimum*, somente conduz a fazer dele um epifenômeno da estrutura hipostasiada e que a afirmação do primado das relações objetivas leva a conceder, a esses produtos da ação humana que são as estruturas, o poder de se desenvolverem segundo suas próprias leis e de determinarem ou de sobredeterminarem outras estruturas? O problema

não é de hoje e o esforço para transcender as oposições da exterioridade e da interioridade, da multiplicidade e da unidade, chocou-se sempre com esse obstáculo epistemológico que é o indivíduo, ainda capaz de perseguir a teoria da história mesmo quando o reduzimos, como o faz freqüentemente Engels, ao estado de molécula que, chocando-se com outras moléculas, numa espécie de movimento browniano, produz um sentido objetivo redutível à composição mecânica dos acasos singulares[33].

Do mesmo modo que a oposição entre língua e palavra (como simples execução ou mesmo como objeto pré-construído) oculta a oposição entre as relações objetivas da língua e as disposições constitutivas da competência lingüística, a oposição entre estrutura e indivíduo (contra o qual a estrutura deve ser conquistada e incessantemente reconquistada) obstaculiza a construção da relação dialética entre a estrutura e as disposições constitutivas do *habitus*[34]. Ser que se reduz a um ter, a um ter sido, ter feito ser, o *habitus* é o produto do trabalho de inculcação e de apropriação necessário para que esses produtos da história coletiva, que são as estruturas objetivas (por exemplo, da língua, da economia etc.), consigam reproduzir-se, sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos (que podemos, se quisermos, chamar

[33] Ver ENGELS, F. Carta a Joseph Bloch, de 21 de set. de 1890 e carta a Hans Starkenburg, de 25 de jan. de 1894.

[34] Se o debate sobre as relações entre "cultura" e "personalidade" que dominou todo um período da antropologia americana parece hoje tão fictício e estéril, é porque ele se organizou numa abundância de paralogismos lógicos e epistemológicos em torno da relação entre dois produtos complementares de uma mesma representação realista e substancialista do objeto científico, a noção de cultura entendida como "realidade *sui generis*" e a "personalidade de base", conceito abstrato-concreto, nascido do esforço para escapar à antinomia insolúvel do indivíduo e sociedade. Em suas expressões mais caricaturais, a teoria da personalidade de base tende a definir a personalidade como um efeito ou uma réplica em miniatura (obtida por "modelagem") da "cultura" que se encontraria em todos os indivíduos de uma mesma sociedade, excetuando-se os "desviantes". As célebres análises de Cora Du Bois sobre os indígenas da ilha de Alor fornecem o exemplo mais típico das confusões e contradições que resultam da teoria da dedutibilidade recíproca da "cultura" e da personalidade; preocupada em ajustar, à força, as construções do etnólogo fundadas sobre o postulado segundo o qual as mesmas influências produzem a mesma personalidade de base e suas observações clínicas sobre quatro sujeitos que lhe parecem "fortemente individuados" a título de produtos de "fatores específicos ligados a destinos particulares", o psicanalista que se esmera em encontrar encarnações individuais da personalidade de base destina-se às palinódias e às incoerências (ver DU BOIS, C. *The People of Alor*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1944).

indivíduos) duravelmente submetidos aos mesmos condicionamentos, colocados, portanto, nas mesmas condições materiais de existência. É dizer que a sociologia trata como idênticos todos os indivíduos biológicos que, sendo o produto das mesmas condições objetivas, são suporte dos mesmos *habitus*: a classe social, enquanto sistema de relações objetivas, deve ser posta em relação não com o indivíduo ou "classe" enquanto *população*, isto é, enquanto soma de indivíduos biológicos quantificáveis e mensuráveis, mas com o *habitus* de classe enquanto sistema de disposições (parcialmente) comum a todos os produtos das mesmas estruturas. Se está excluído que *todos* os membros da mesma classe (ou mesmo dois dentre eles) tenham tido as mesmas experiências e na mesma ordem, é certo que todo membro da mesma classe tem maiores chances do que qualquer membro de uma outra classe de ter-se defrontado, enquanto ator ou enquanto testemunha, com as situações mais freqüentes para os membros dessa classe. As estruturas objetivas, que a ciência apreende sob a forma de regularidades estatísticas (ou seja, desordenadamente, taxas de emprego, curva de salários, probabilidades de acesso ao ensino secundário, freqüência de saída de férias etc.) e que conferem sua *fisionomia* a um meio social, espécie de paisagem coletiva com carreiras "fechadas", "lugares" inacessíveis, "horizontes obstruídos", inculcam, através das experiências diretas ou mediatas sempre convergentes essa espécie de "arte de estimar as verossimilhanças", como dizia Leibniz, quer dizer, de antecipar o futuro objetivo; em poucas palavras, esse sentido da realidade ou das realidades que é, sem dúvida, o princípio mais bem escondido de sua eficácia.

Para definir as relações entre as classes, o *habitus* e a individualidade orgânica — individualidade esta que nunca se pode evacuar completamente do discurso sociológico, na medida em que, imediatamente dado à percepção imediata (*intuitus personae*), ela é também socialmente designada e reconhecida (nome próprio, personalidade jurídica etc.) e em que ela se define por uma trajetória social rigorosamente irredutível a uma outra — podemos nos situar, ao menos metaforicamente, como às vezes o fazem implicitamente os utilizadores da noção de inconsciente, na lógica do idealismo transcendental: considerando o *habitus* como sistema subjetivo mas não individual de estruturas interiorizadas, esquemas de percepção, de concepção e de ação, que são comuns a todos os membros do mesmo grupo ou da mesma classe e constituem a condição de toda objetivação e de toda a percepção, fun-

damos então a concertação objetiva das práticas e a unicidade da visão do mundo sobre a impessoalidade e a substituibilidade perfeita das práticas e das visões singulares. Mas isto leva a considerar todas as práticas ou as representações produzidas segundo esquemas idênticos como sendo impessoais e intercambiáveis, à maneira das intuições singulares do espaço, que, a crer em Kant, não refletem nenhuma das particularidades do eu empírico. Para explicar a diversidade na homogeneidade que caracteriza os *habitus* singulares dos diferentes membros de uma mesma classe e que reflete a diversidade na homogeneidade característica das condições sociais de produção desses *habitus*, basta perceber a relação fundamental de *homologia* que se estabelece entre os *habitus* dos membros de um mesmo grupo ou de uma mesma classe enquanto eles são o produto da interiorização das mesmas estruturas fundamentais: é dizer que, para falar numa linguagem leibniziana, a visão do mundo de um grupo ou de uma classe supõe tanto a homologia das visões de mundo correlativa da identidade dos esquemas de percepção quanto as diferenças sistemáticas separando as visões de mundo singulares, tomadas a partir de pontos de vista singulares e, no entanto, concertados.

A própria lógica de sua gênese faz do *habitus* uma série cronologicamente ordenada de estruturas: uma estrutura de posição determinada especificando as estruturas de posição inferior (portanto, geneticamente anteriores) e estruturando as de posição superior, por intermédio da ação estruturante que ela exerce sobre as experiências estruturadas geradoras dessas estruturas. Assim, por exemplo, o *habitus* adquirido na família está no princípio da estruturação das experiências escolares (e em particular, da recepção e da assimilação da mensagem propriamente pedagógica), o *habitus* transformado pela ação escolar, ela mesma diversificada, estando por sua vez no princípio da estruturação de todas as experiências ulteriores (por exemplo, da recepção e da assimilação das mensagens produzidas e difundidas pela indústria cultural ou das experiências profissionais) e assim por diante, de reestruturação em reestruturação. As experiências (que uma análise multivariada pode distinguir e especificar pelo cruzamento de critérios logicamente permutáveis) se integram na unidade de uma *biografia sistemática* que se organiza a partir da situação originária de classe, experimentada num tipo determinado de estrutura familiar. Desde que a história do indivíduo nunca é mais do que uma certa especificação da história coletiva de seu grupo ou de sua classe, podemos ver nos sistemas de disposições

individuais *variantes estruturais* do *habitus* de grupo ou de classe, sistematicamente organizadas nas próprias diferenças que as separam e onde se exprimem as diferenças entre as trajetórias e as posições dentro ou fora da classe. O estilo "pessoal", isto é, essa marca particular que carregam todos os produtos de um mesmo *habitus*, práticas ou obras, não é senão um *desvio*, ele próprio regulado e às vezes mesmo codificado, em relação ao *estilo* próprio a uma época ou a uma classe, se bem que ele remete ao estilo comum não somente pela conformidade, à maneira de Fídias que, a crer em Hegel, não tinha "modos", mas também pela diferença que constitui todo "modo".

3. GOSTOS DE CLASSE E ESTILOS DE VIDA *

Às diferentes posições no espaço social correspondem estilos de vida, sistemas de desvios diferenciais que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência. As práticas e as propriedades constituem uma expressão sistemática das condições de existência (aquilo que chamamos estilo de vida) porque são o produto do mesmo operador prático, o *habitus*, sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é o produto [1]: a correspondência que se observa entre o espaço das posições sociais e o espaço dos estilos de vida resulta do fato de que condições semelhantes produzem *habitus* substituíveis que engendram, por sua vez, se-

* Reproduzido de BOURDIEU, P. e SAINT-MARTIN, M. Goûts de classe et styles de vie. (Excerto do artigo "Anatomie du goût".) *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 5, out. 1976, p. 18-43. Traduzido por Paula Montero.

[1] As correlações estatísticas entre propriedades assim como os vencimentos ou o nível de instrução e tal ou qual prática (a fotografia ou a visita a museus) não autorizam fazer deles fatores explicativos: não é propriamente um baixo ou alto salário que comanda as práticas objetivamente ajustadas a esses meios, mas o gosto, *gosto modesto* ou *gosto de luxo*, que é a transcrição durável delas nas tendências e que encontra nesses meios as condições de sua realização. Isto se torna evidente em todos os casos onde, em seguida a uma mudança de posição social, as condições nas quais o *habitus* foi produzido não coincidem com as condições nas quais ele funciona e onde podemos, portanto, apreender um efeito autônomo do *habitus* e, através dele, das condições (passadas) de sua produção.

gundo sua lógica específica, práticas infinitamente diversas e imprevisíveis em seu detalhe singular, mas sempre encerradas nos limites inerentes às condições objetivas das quais elas são o produto e às quais elas estão objetivamente adaptadas. Constituído num tipo determinado de condições materiais de existência, esse sistema de esquemas geradores, inseparavelmente éticos ou estéticos, exprime segundo sua lógica própria a necessidade dessas condições em sistemas de preferências cujas oposições reproduzem, sob uma forma transfigurada e muitas vezes irreconhecível, as diferenças ligadas à posição na estrutura da distribuição dos instrumentos de apropriação, transmutadas, assim, em distinções simbólicas.

O conhecimento das características pertinentes à condição econômica e social (o volume e a estrutura do capital apreendidos sincrônica e diacronicamente) só permite compreender ou prever a posição de tal indivíduo ou grupo no espaço dos estilos de vida, ou, o que dá no mesmo, as práticas através das quais ele se marca e se demarca, se for concomitante ao conhecimento (prático ou erudito) da *fórmula generativa* do sistema de disposições generativas (*habitus*) no qual essa condição econômico-social se traduz e que a retraduz: falar do ascetismo aristocrático dos professores ou da pretensão da pequena burguesia não é somente descrever esses grupos por uma de suas propriedades, ainda que se trate da mais importante, é tentar nomear o princípio gerador de todas as propriedades.

A sistematicidade e a unidade só estão no *opus operatum* porque elas estão no *modus operandi*: elas só estão no conjunto das "propriedades", no duplo sentido do termo, de que se cercam os indivíduos ou grupos — casas, móveis, quadros, livros, automóveis, álcoois, cigarros, perfumes, roupas — e nas práticas em que se manifesta sua distinção — esportes, jogos, distrações culturais — porque estão na unidade originariamente sintética do *habitus*, princípio unificador e gerador de todas as práticas. O gosto, propensão e aptidão à apropriação (material e/ou simbólica) de uma determinada categoria de objetos ou práticas classificadas e classificadoras, é a fórmula generativa que está no princípio do estilo de vida. O estilo de vida é um conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos, mobília, vestimentas, linguagem ou *héxis* corporal, a mesma intenção expressiva, princípio da *unidade de estilo* que se entrega diretamente à intuição e que a análise destrói ao

recortá-lo em universos separados [2]. Assim, a visão de mundo de um velho marceneiro, sua maneira de gerir seu orçamento, seu tempo ou seu corpo, seu uso da linguagem e suas escolhas indumentares estão inteiramente presentes em sua ética de trabalho escrupulosa e impecável, do cuidado, do esmero, do bem-acabado e em sua *estética do trabalho pelo trabalho* que o faz medir a beleza de seus produtos pelo cuidado e paciência que exigiram. *Pars totalis*, cada dimensão do estilo de vida simboliza todas as outras; as oposições entre as classes se exprimem tanto no uso da fotografia ou na quantidade e qualidade das bebidas consumidas quanto nas preferência em matéria de pintura ou de música. Do mesmo modo que a oposição entre bebida e abstinência, intemperança e sobriedade, o bar e o lar simboliza todo um aspecto da oposição entre as classes populares e a pequena burguesia, que identifica suas ambições de ascensão e suas preocupações de respeitabilidade na ruptura com tudo o que associa ao universo repudiado, no interior do universo dos *connaisseurs*, para quem tanto possuir uma *cave* selecionada quanto ornamentar suas paredes com quadros dos mestres é uma questão de honra, a oposição entre champanhe e uísque condensa o que separa a burguesia tradicional da nova burguesia, da mesma forma que as oposições paralelas entre os móveis Luís XV e os móveis Knoll, ou entre o gaullismo e o atlantismo. As diferenças sociais mais fundamentais conseguiriam, sem dúvida, exprimir-se através de um aparelho simbólico reduzido a quatro ou cinco elementos, tais como Pernod, vinho espumoso, água mineral, Bordeaux, champanhe, uísque, mais ou menos tão completamente quanto através de sistemas expressivos aparentemente mais complexos e refinados com os que os universos da música ou da pintura oferecem à preocupação de distinção.

O luxo e a necessidade

O mais importante das diferenças na ordem do estido de vida e, mais ainda, da "estilização da vida", reside nas variações da distância com o mundo — suas pressões materiais e suas urgências temporais —

[2] Destinado a manifestar a unidade, que a intuição imediata apreende e pela qual se guiam as operações ordinárias de classificação, entre todas as propriedades ligadas a um grupo, o esquema teórico das práticas e das propriedades constitutivas dos diferentes estilos de vida justapõe informações relativas a domínios que o sistema de classificação ordinário separa — a ponto de tornar impensável ou escandalosa a simples aproximação: o efeito de disparate que daí resulta tem a virtude de romper as hierarquias ordinárias, isto é, as proteções que envolvem as práticas mais legítimas, e de deixar transparecer, assim, as hierarquias econômicas e sociais que aí se exprimem, mas sob uma forma *irreconhecível*.

distância que depende, ao mesmo tempo, da urgência objetiva da situação no momento considerado e da disposição para tomar suas distâncias em relação a essa situação. Tal disposição, que mal podemos chamar de subjetiva, posto que ela é objetividade interiorizada e só pode constituir-se em condições de existência relativamente liberadas da urgência, depende, por sua vez, de toda a trajetória social [3]. É assim que as preferências dos operários recaem, com mais freqüência do que para as outras classes, em interiores asseados e limpos, fáceis de manter ou nas roupas de corte clássico sem os riscos da moda que a necessidade econômica, em todo caso, lhes destina. Onde as classes populares, reduzidas aos bens e às virtudes de "primeira necessidade", reivindicam a limpeza e a comodidade, as classes médias, já mais liberadas da urgência, desejam um interior quente, íntimo, confortável ou cuidado, ou um vestuário na moda e original. Por serem já muito arraigados, esses valores lhes parecem como que naturais, evidentes e são relegados ao segundo plano pelas classes privilegiadas. Confortando-se às intenções socialmente reconhecidas enquanto estéticas, tais como a procura da harmonia e da composição, as classes privilegiadas não podem identificar sua distinção às propriedades, práticas ou "virtudes" que, há muito possuídas, não precisam mais ser reivindicadas ou, tornadas comuns, guardam seu valor de uso, mas perdem seu valor distintivo [4]. Os gostos obedecem, assim, a uma espécie de lei de Engels generalizada: a cada nível de distribuição, o que é raro e constitui um luxo inacessível ou uma fantasia absurda para os ocupantes do nível anterior ou inferior, torna-se banal ou comum, e se encontra relegado à ordem do necessário, do evidente, pelo aparecimento de novos consumos, mais raros e, portanto, mais distintivos [5].

[3] Mostramos, em outros escritos, como a disposição muito geral — que poderíamos chamar de "teórica", por oposição a prática — de que a disposição estética é uma dimensão, não pode ser adquirida senão sob certas condições econômicas, aquelas que tornam possíveis a experiência escolar e a suspensão das necessidades e urgências que ela pressupõe e realiza (ver BOURDIEU, P. e BOLTANSKI, L. Le fétichisme de la langue. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales, I* (4), jul. 1975, p. 2-32).

[4] A proporção de escolha de adjetivos que acentuam as propriedades propriamente estéticas do interior — composto, cheio de fantasia, sóbrio, discreto, harmonioso — aumenta à medida que nos elevamos na hierarquia social (a mesma tendência se observa para o adjetivo artista, a respeito do amigo).

[5] Todo um aspecto da ação de "moralização" da classe dominante consiste num esforço para fixar um estado da estrutura da distribuição de bens, exortando as classes que ela chama de "modestas" à "modéstia", e para reforçar, com chamadas à ordem explícitas, disposições de antemão ajustadas a essa ordem.

Ajustadas a uma condição de classe, enquanto conjunto de possibilidades e de impossibilidades, as disposições são também ajustadas a uma posição, a um nível na estrutura de classes, portanto sempre referidas, ao menos objetivamente, às disposições associadas a outras posições. Por uma espécie de adesão de segunda ordem à necessidade, as diferentes classes se dão como ideal ético as escolhas implícitas do *ethos* que essa necessidade lhes impõe, recusando ao mesmo tempo as "virtudes" chamadas por outros de necessidades. Não há profissão pequeno-burguesa de ascetismo, nem elogio do limpo, do sóbrio, do bem-cuidado, que não encerre uma condenação tácita à sujeira, à inconveniência, nas palavras ou nas coisas, à intemperança, à imprevidência, ao impudor ou à imprudência, como se os agentes só pudessem reconhecer seus valores naquilo que os valorizam, na última diferença que é também, muitas vezes, a última conquista, na distância genética e estrutural que propriamente os define. Do mesmo modo, não há reivindicação burguesa do desembaraço ou discrição, do desprendimento e desinteresse, que não vise às "pretensões" — sempre marcadas pelo demais ou de menos — da pequena burguesia, acanhada e espalhafatosa, arrogante e servil, inculta ou escolar. Quanto às chamadas à ordem ("por quem você se toma?", "não é para pessoas como nós") onde se enuncia o princípio de conformidade, única norma mais ou menos explícita do gosto popular, e que visam encorajar as escolhas "modestas" em todo caso impostas pelas condições objetivas, elas próprias encerram uma ameaça contra a ambição de identificar-se com outros grupos, de se distinguir, portanto, e se distanciar do grupo; pretensão particularmente condenada nos homens, todo refinamento em matéria de linguagem ou de vestuário sendo imediatamente percebido não somente como um sinal de aburguesamento mas também, inseparavelmente, como o indício de disposições efeminadas. Vemos que toda tentativa de produzir um *organon* estético comum a todas as classes está condenada de antemão, a menos que se jogue sistematicamente com o fato de que a língua, assim como toda moral *universal*, é ao mesmo tempo comum às diferentes classes e capaz de receber sentidos diferentes, ou mesmo opostos, nos usos particulares, até antagonistas, que dela se fazem.

Os grupos se investem inteiramente, com tudo o que os opõem aos outros grupos, nas palavras comuns onde se exprime sua identidade, quer dizer, sua diferença. Assim, sob sua aparente neutralidade, palavras tão comuns quanto prático, sóbrio, funcional, engraçado, fino, íntimo, distinto, estão divididas contra elas mesmas, seja porque as diferentes classes lhes

conferem sentidos diferentes, seja porque elas lhes dão o mesmo sentido mas atribuem valores opostos às coisas nomeadas: assim, por exemplo, a expressão *bem-cuidado*, tão fortemente apropriada por aqueles que a fazem dizer seu gosto pelo trabalho bem-feito, bem-acabado, critério de toda perfeição estética, que está carregada de conotações sociais, confusamente sentidas e recusadas pelos outros; ou ainda *divertido*, cujas conotações sociais, associadas a uma pronúncia, uma elocução socialmente marcada, mais para burguesa ou *snob*, entram em contradição com os valores expressos, afastando aqueles que se reconheceriam seguramente num equivalente popular, como *engraçado* ou *gozado* [6].

A própria disposição estética, que, com a competência específica correspondente, constitui a condição da apropriação legítima da obra de arte, é uma dimensão de um estilo de vida no qual se exprimem, sob uma forma irreconhecível, as características específicas de uma condição. Capacidade generalizada de neutralizar as urgências ordinárias e de colocar entre parênteses os fins práticos, inclinação e aptidão duráveis numa prática sem função prática, a disposição estética só se constitui numa experiência do mundo liberada da urgência e na prática de atividades que tenham nelas mesmas sua finalidade, como os exercícios de escola ou de contemplação das obras de arte. Dito de outro modo, ela supõe a distância com o mundo (da qual a "distância em relação ao papel", posta em evidência por Goffman, é uma dimensão particular) que está no princípio da experiência burguesa do mundo. O consumo material ou simbólico da obra de arte constitui uma das manifestações supremas do *desembaraço*, no sentido de, ao mesmo tempo, condição e disposição que a língua ordinária dá a essa palavra. O desprendimento do olhar puro não pode ser dissociado de uma disposição geral ao gratuito, ao desinteressado, produto paradoxal de um condicionamento econômico negativo que engendra a distância com relação à necessidade. Deste modo, a disposição estética se define também, objetiva e subjetivamente, com relação às outras disposições: a distância objetiva com relação à necessidade e com relação aos que dela se acham prisioneiros se sobrepõe uma tomada de distância intencional, reduplicação deliberada, pela exibição da liberdade. Na medida em que cresce a distância objetiva com relação à necessidade, o estilo de vida se torna, sempre, cada vez mais o produto de uma "estilização da vida", decisão sistemática que orienta e organiza as práticas mais

[6] Daí o interesse e a extrema complexidade do "teste ético", que consiste em propor a todos os entrevistados, qualquer que seja sua classe social, a mesma lista de adjetivos, para caracterizar o amigo, a vestimenta ou o interior ideal.

diversas, escolha de um vinho [7] e de um queijo ou decoração de uma casa de campo. Afirmação de um poder sobre a necessidade dominada, ele encerra sempre a reivindicação de uma superioridade legítima sobre aqueles que, não sabendo afirmar esse desprezo pelas contingências no luxo gratuito e no desperdício ostentatório, permanecem dominados pelos interesses e as urgências mundanas: os gostos de liberdade só podem se afirmar enquanto tais com relação aos gostos de necessidade e, passando por aí para a ordem da estética, constituídos como vulgares. Essa pretensão tem menos chances que qualquer outra de ser contestada, posto que a relação sobre a qual ela se funda, da disposição "pura" e "desinteressada" com relação às condições que a tornam possível, isto é, as condições materiais de existência mais raras porque mais liberadas da necessidade econômica, tem todas as chances de passar despercebida. O privilégio mais classificador tem, assim, o privilégio de aparecer como o mais fundado na natureza.

Conhecendo a gênese e a estrutura da *classificação* arbitrária e desconhecida enquanto tal, portanto legítima, que distingue, no interior do universo dos objetos trabalhados, os objetos socialmente designados como obras de arte, isto é, como exigindo e merecendo serem abordadas segundo uma disposição propriamente estética, capaz de reconhecê-las e de constituí-las enquanto obras de arte [8], quisemos estabelecer empiricamente as condições sociais de possibilidade da disposição estética determinando como varia a aptidão para adotar essa disposição. Na falta de poder montar um verdadeiro dispositivo experimental, tentamos medir indiretamente a disposição estética sob a forma da aptidão para *reconhecer* como devendo ser apreendidos esteticamente objetos quaisquer desigualmente constituídos esteticamente, pela produção artística no momento considerado. Essa aptidão funciona sob o modo do conhecimento, isto é, do *saber*, que não implica necessariamente a prática correspondente. As declarações dos entrevistados sobre o que eles estimam "fotografável" delimitam o campo do que aos seus olhos é susceptível de ser constituído esteticamente (por oposição ao que dele é excluído pela sua insignificância, feiúra ou ainda por razões éticas). É dizer que a aptidão para adotar a disposição estética se mede pela distância (que, num campo de produção cuja lei de evolução é a dialética da distinção, é também uma distância temporal, um *atraso*) entre o que é esteticamente constituído por um grupo considerado e o que é esteticamente constituído pela vanguarda artística [9].

[7] No original, *millésime*: cifra indicadora da data de um selo, moeda, ou — neste caso — de um vinho. (N. da T.)

[8] Ver BOURDIEU, P. Disposition esthétique et compétence artistique. *Les Temps Modernes*, 295, 1971, p. 1345-78.

[9] Nas prévias submetemos, ao julgamento dos entrevistados, fotografias, na maioria célebres, de objetos que foram simplesmente nomeados nas entrevistas propriamente ditas — pedras, mulher grávida etc. — e as reações registradas diante do simples projeto da imagem se revelaram semelhantes àquelas que suscitava a imagem realizada; recorremos a fotografias, por um lado, para evitar os efeitos de imposição de legitimidade que teria produzido a pintura e, por outro, porque, sendo a prática da fotografia percebida como mais acessível, os julgamentos formulados arriscavam ser menos irreais.

Nada distingue, com efeito, mais rigorosamente as diferentes classes do que as disposições e as competências objetivamente exigidas pelo consumo legítimo das obras legítimas; e, mais rara do que essa capacidade relativamente comum, de adotar um ponto de vista propriamente estético sobre objetos já constituídos esteticamente — designados, portanto, à admiração daqueles que aprenderam a reconhecer os sinais — é a capacidade reservada aos "criadores" de constituir esteticamente objetos quaisquer ou mesmo "vulgares" (porque apropriados, esteticamente ou não, pelo vulgar) ou a aptidão para engajar os princípios de uma estética "pura" nas escolhas mais ordinárias da existência ordinária, em matéria de cozinha, de vestimenta ou decoração, por exemplo. Defrontados com as obras de arte legítimas, os mais desprovidos de competência específica lhes aplicam esquemas de aplicação universal do *ethos*, aqueles mesmos que estruturam sua percepção dos objetos do mundo: não concedendo senão uma atenção secundária à forma, na falta de poder separar os panos de fundo estéticos que impedem de percebê-la enquanto tal, e na falta, sobretudo, de possuir os meios para apreender as propriedades distintivas do modo e do estilo que lhe advêm na sua relação com outras formas (quer dizer, no e pela referência ao campo das obras e à sua história), eles só podem ligar-se na coisa representada, interrogando-se sobre o que ela "quer dizer" e recusando-lhe qualquer valor se não preenche sua função primeira, dizer o que tem para dizer, representar o que representa. Mas ela só é plenamente justificada, qualquer que seja a perfeição com a qual ela preenche sua função de representação, se a coisa representada merece sê-lo, se a função de representação está subordinada a uma função mais alta — por exemplo, louvar e exaltar — fixando-a e eternizando-a, uma realidade digna de ser sublimada. Tal é o fundamento do "gosto bárbaro" do qual falava Kant e à qual as formas mais antitéticas do gosto dominante se referem sempre negativamente: esse *funcionalismo* realista não reconhece senão a representação realista de objetos designados pela sua beleza e sua importância social, excluindo a possibilidade de que uma coisa feia possa ser objeto de uma bela representação (a serpente) ou

que uma coisa bela fielmente representada não seja bela automaticamente (o pôr-do-sol) [10]. O interesse pela forma, quando ele se exprime, encontra ainda seu fundamento nos esquemas do *ethos*, disposições éticas que engendram produtos de uma sistematicidade não desejada, em tudo opostas aos princípios mais ou menos completamente explicitados de uma escolha estética [11]: ele só se reveste de seu verdadeiro sentido quando o trazemos ao seu verdadeiro princípio, o gosto pelo trabalho bem-cuidado, por exemplo, que se exprime também em todas as práticas, hipercorreção da linguagem, estrita correção do vestuário ou sobriedade do lar.

A aptidão para pensar objetos quaisquer e ordinários (como uma casca, uma armação metálica, repolhos), espontaneamente "odiosos" (como uma cobra) ou tabus sociais (como uma mulher grávida ou um acidente automobilístico), enquanto belos, ou melhor, enquanto justificáveis de uma transfiguração artística (através da fotografia, o mais acessível dos instrumentos de produção artística), está fortemente ligada ao capital cultural herdado ou adquirido escolarmente [12]. Somente uma minoria (feita de produtores artísticos, de professores de ensino superior e de intermediários culturais) julga, como o quer a definição legítima da disposição legítima, que qualquer coisa pode ser objeto de uma bela fotografia.

Os membros das classes populares e das frações menos ricas em capital cultural das classes médias recusam sistematicamente a sofisticação propriamente estética quando a encontram em espetáculos que lhes são familiares, em particular os programas de variedades televisionadas [13]. Sabemos que, do mesmo modo que no cimena, o público popular, muitas vezes desconcertado com os *flash-backs*, gosta das intrigas lógicas e cronologicamente orientadas para um *happy end* e "se encontra" melhor nas situações e nas personagens

[10] Para uma análise do gosto popular como "gosto bárbaro" oposto em tudo ao gosto "puro" e "desinteressado", ver BOURDIEU, P. et al. *Un art moyen*. Paris, Ed. de Minuit, 1965. p. 113-33.

[11] É esse, sem dúvida, o fundamento objetivo da representação populista do proletário como "em si", opaco, denso e duro, antítese perfeita do intelectual, "para si" transparente para ele mesmo, e inconsistente.

[12] A dependência dos gostos em matéria de cultura legítima com relação às condições econômicas se estabelece, portanto, ao mesmo tempo por intermédio da disposição estética (cuja constituição e uso — distância com relação à necessidade — elas tornam possível) e do capital cultural que, só podendo ser acumulado — isto é, incorporado — a preço de uma despesa em dinheiro e tempo, é delas uma forma transformada.

[13] "Eu não gosto nada desses negócios todos cortados, onde vemos cabeça, vemos um nariz, vemos uma perna (...) Vemos um cantor que tem três metros de altura, depois ele tem braços de dois metros de largura, você acha isso engraçado? Ah, eu não gosto, é bobo, eu não vejo interesse em deformar as coisas" (padeira de Grenoble). Diferentes pesquisas confirmam essa hostilidade a toda espécie de experimentação formal. Uma pesquisa registra o desconcerto dos telespectadores diante de *Les Perses*, espetáculo estilizado e difícil de seguir devido à ausência de diálogos e de trama visível (*Les Téléspectateurs en 1967*, relatório dos estudos de mercado da ORTF, I, p. 69 et seqs.). Uma outra, que compara as reações diante da "[noite de] gala da UNICEF", de estilo clássico, e "Allegro", menos tradicional, estabelece que o público popular considera a sofisticação das tomadas de cena e da estilização do cenário um empobrecimento da realidade e percebe freqüentemente enquanto deficiências técnicas as tomadas de cena em superexposição; ele aplaude, ao contrário, o que chama de "ambiência", isto é, uma certa qualidade de relações criadas entre o público e os artistas, deplorando como sendo falta de calor a ausência de animadores (ibid., p. 78).

simplesmente desenhadas do que nas "histórias" ambíguas e simbólicas, agenciadas sem ordem aparente e reenviando a experiências e a problemas totalmente estranhos à experiência ordinária. Vemos, em todos esses exemplos, que o princípio dessas recusas não reside somente na falta de competência técnica, mas na adesão a todo um conjunto de "valores" que nega a pesquisa formal. É assim que o gosto que o público popular manifesta pelos espetáculos mais espetaculares (*music-hall*, teatros de *boulevard*, circo, grandes produções cinematográficas etc.) e pelo aspecto mais espetacular desses espetáculos, trajes, música, ação, movimento fantástico e, sobretudo, a paixão por todas as formas de cômico e notadamente por aquelas que tiram seus efeitos da paródia ou da sátira dos "grandes" (imitadores, cançonetistas etc.) são dimensões do *ethos da festa*, da franca diversão, riso livre que libera colocando o mundo social de cabeça para baixo, invertendo as convenções e as conveniências. Quanto à preferência pela pintura figurativa e pela representação fiel da beleza natural — bela criança, bela menina, belo animal, bela paisagem — ela se inspira evidentemente numa recusa do formalismo que, colocando a forma, isto é, o artista, em primeiro plano, com suas intenções, seus jogos, seus efeitos, joga à distância a própria coisa, e proíbe a comunicação direta e total com a beleza do mundo que é a forma por excelência da experiência estética popular [14]. Nada se opõe mais a esse culto da beleza e da alegria do mundo ao qual o artista deve servir do que as pesquisas da pintura cubista, percebidas como agressões, unanimemente denunciadas, contra a ordem natural e, sobretudo, contra a figura humana.

As distâncias entre as classes não são menos marcadas quando consideramos a competência específica que é uma das condições (tácitas) do consumo de bens de cultura legítimos. Assim, o número de

[14] A experimentação formal — que, na literatura ou no teatro, leva à *obscuridade* — é, aos olhos do público popular, um dos indícios daquilo que é por vezes sentido como um desejo de afastar o não-iniciado, ou, como dizia mais ou menos uma outra entrevistada com respeito a certas transmissões culturais da televisão, de que se está falando a outros iniciados "por cima da cabeça do público". Porque ela pertence à ordem do sagrado, do separado, a cultura legítima sempre

compositores de música identificados é estreitamente função do capital escolar (daí, por exemplo, a distância entre industriais e grandes comerciantes e artesãos ou pequenos comerciantes: enquanto nenhum dos trabalhadores ou empregados interrogados é capaz de identificar pelo menos doze compositores das dezesseis obras apresentadas, 52% dos produtores artísticos e dos professores (e 78% somente para os professores de ensino superior) atingem esse escore [15].

A taxa de respostas em branco à questão sobre os pintores ou sobre as obras musicais preferidas depende também estreitamente do nível de instrução, opondo fortemente as classes populares, os artesãos e os pequenos comerciantes às classes superiores [16]. Do mesmo modo, a audiência a estações de rádio mais "eruditas" France-Musique e France-Culture, e das transmissões musicais ou culturais, a posse de uma eletrola, a audição de discos (dos quais ignoramos a natureza, o que minimiza as distâncias), a freqüência aos museus e o nível de competência em pintura, traços que têm todos forte correlação entre si, são estreitamente função do capital cultural e hierarquizam brutalmente as diferentes classes e frações de classe (a audiência do programa de variedades variando no sentido inverso) [17].

---

se anuncia, com efeito, através de todo um aparelho de distanciamento de que a solenidade de museu é um exemplo entre outros. O *grand magasin* não é a galeria do povo simplesmente porque oferece objetos que fazem parte do mundo familiar, cujo uso conhecemos, e que poderiam inserir-se no quadro cotidiano e podemos nomear e julgar com as palavras de todos os dias (quente ou frio, simples ou empetecado, extravagante ou sóbrio, opulento ou escasso etc.); ele o é também e sobretudo porque lá as pessoas não se sentem conceituadas a partir de normas transcendentes, isto é, das regras da "boa educação" de uma classe reputada superior, mas sim autorizadas a julgar livremente, em nome do arbítrio legítimo dos gostos e das cores.

15 Pelo fato de se apresentar como um verdadeiro teste de inteligência, a questão sobre os compositores permitiu medir os níveis de competência específica e suas variações segundo diferentes variáveis, mais precisamente do que a questão sobre os pintores, que tinha a forma de uma questão de preferência, mas que só funcionava enquanto tal a partir de um certo nível de competência.

16 Contudo, nesse caso, o fato de responder ou não, depende, sem dúvida, tanto das disposições quanto da pura competência, de maneira que o esnobismo cultural que caracteriza particularmente a nova pequena burguesia aí pode exprimir-se (enquanto que, inversamente, os professores primários, que identificam mais compositores que os membros da nova pequena burguesia, negam-se mais freqüentemente do que aqueles a exprimir suas preferências).

17 Para as atividades que, como a prática de uma arte plástica ou de um instrumento de música, supõem um capital cultural adquirido no mais das vezes fora da escola e independente (relativamente) do nível escolar, a correlação, muito forte também, com a classe social se estabelece por intermédio da trajetória social (o que explica a posição particular da nova pequena burguesia).

QUADRO 1 — **Gostos e práticas culturais**

	A disposição estética — Porcentagem de membros de uma categoria social que julgam poder fazer uma bela foto com os seguintes assuntos:										**Os pintores preferidos**											
	pôr-do-sol	1.ª comunhão	dança folclórica	menino brincando com um gato	mulher amamentando	casca	armação metálica	mulher grávida	repolho	acidente de automóvel	Rafael	Buffet	Utrillo	Vlaminck	Watteau	Renoir	Van Gogh	Dali	Braque	Goya	Bruegel	Kandinsky
Classes populares 1 n = 166	89,2	50,0	62,7	56,0	44,0	16,9	6,0	10,8	6,6	—	32,1	8,3	20,2	6,4	15,6	49,5	47,7	2,8	5,5	15,6	0,9	—
artesãos, pequenos comerciantes n = 100	90,9	43,4	58,6	57,6	56,6	23,2	9,1	14,1	2,0	1,0	23,1	23,1	25,6	6,4	24,4	52,6	47,4	—	7,7	14,1	7,7	—
funcionários, quadros administrativos médios n = 287	85,6	35,5	57,2	59,6	46,3	24,9	5,6	9,1	8,1	1,8	34,4	18,7	17,8	14,5	22,8	56,4	42,3	2,9	5,4	12,4	5,8	0,4
técnicos, professores primários n = 78	88,3	19,2	50,6	74,0	75,3	49,4	24,7	29,9	13,0	3,9	15,3	15,3	18,1	12,5	12,5	48,6	56,9	6,9	1,4	29,2	15,3	2,8
nova pequena burguesia 2 n = 119	71,8	19,7	35,9	53,8	60,7	45,3	22,2	23,9	23,9	1,7	21,6	11,2	16,4	10,3	12,9	42,2	50,0	7,8	12,1	27,6	25,0	6,0
Classes médias n = 584	84,1	31,5	52,3	60,0	55,3	32,1	12,1	15,8	11,1	1,9	27,1	17,4	18,4	12,1	19,4	51,4	46,8	4,2	6,7	18,6	11,9	2,0
patrões da indústria e do comércio n = 102	80,4	27,0	38,0	47,1	40,2	30,4	9,8	14,7	3,9	2,0	18,6	13,7	20,6	16,7	23,5	58,8	31,4	2,9	11,8	17,6	18,6	5,9
quadros administrativos, engenheiros n = 232	58,8	12,3	41,2	50,0	57,0	52,6	20,2	10,5	16,7	0,9	23,1	10,2	24,1	8,3	13,9	47,2	56,5	4,6	6,5	34,3	26,9	1,9
profissões liberais n = 52	73,1	17,3	36,5	61,5	57,7	53,8	23,1	32,7	19,2	5,8	11,8	5,9	15,7	21,6	15,7	60,8	56,9	5,9	7,8	21,6	31,4	9,8
professores, produtores artísticos n = 81	53,1	22,2	23,5	48,1	53,1	54,3	49,4	40,7	37,0	17,3	7,8	1,3	10,4	5,2	10,4	29,9	46,8	9,1	13,0	44,2	36,4	6,5
Classes superiores n = 467	64,3	17,7	36,8	50,4	52,8	48,3	23,4	19,3	17,7	4,5	18,2	9,0	20,0	11,2	15,7	48,3	49,2	5,2	9,0	30,6	27,0	4,5

1 Excluindo-se os agricultores e os assalariados agrícolas.

2 Na nova pequena burguesia, foram incluídos os serviços médico-sociais, os intermediários culturais, os artistas e comerciantes de arte, os secretários e quadros médios do comércio.

Distância respeitosa e familiaridade

As diferentes classes sociais se distinguem menos pelo grau em que reconhecem a cultura legítima do que pelo grau em que elas a conhecem: as declarações de indiferença são excepcionais e mais ainda as rejeições hostis — ao menos na situação de imposição de legitimidade que cria a relação de pesquisa cultural como um quase exame. Um dos mais seguros testemunhos de reconhecimento da legitimidade reside na propensão dos entrevistados a dissimular sua ignorância ou sua indiferença e a se esforçar em propor as opiniões e práticas mais conformes à definição legítima: basta relacionar as opiniões sobre a música com o conhecimento das obras para ver que uma boa parte (dois terços) daqueles que escolhem a resposta mais "nobre" ("eu gosto de toda música de qualidade") tem um conhecimento muito medíocre das obras musicais; do mesmo modo, num outro nível, inúmeros daqueles que dizem gostar das "valsas de Strauss" estão entre os mais totalmente desmunidos de competência cultural e rendem homenagem à legitimidade cultural da qual o entrevistador é, aos seus olhos, depositário, escolhendo em seu patrimônio o que lhes parece estar mais de acordo com a definição legítima. Mas esse reconhecimento, indubitável, não exclui o sentimento da exclusão. Para mais da metade das pessoas interrogadas, a cultura erudita é um universo estranho, longínquo, inacessível e é somente no nível dos detentores de um título de ensino superior que o sentimento de estar no mesmo nível das obras legítimas cessa de ser o privilégio de uma minoria para se tornar um atributo estatutário [18].

Poderíamos dizer que a distância em relação às obras legítimas se mede pela distância em relação ao sistema escolar se a educação familiar não tivesse um papel tão insubstituível, em razão da sua prioridade e da sua precocidade, na transmissão dos instrumentos de apropriação e do

[18] O efeito de imposição de legitimidade que se exerce em situação de entrevista é tão forte que podemos, se não tomamos cuidado, produzir, literalmente, profissões de fé estéticas que não correspondem a nenhuma prática real. Assim, numa pesquisa sobre o público de teatro, 74% dos entrevistados de nível primário (e 66% de nível secundário) aprovam julgamentos pré-formados, tais como "o teatro eleva o espírito" e se perdem em discurso de complacência sobre as virtudes "positivas", "instrutivas", "intelectuais" do teatro, por oposição ao cinema, simples distração, fácil, factícia, até vulgar. Por mais fictícias que elas sejam, essas declarações encerram uma realidade e não é insignificante que sejam os mais desguarnecidos culturalmente, os mais velhos, os que moram mais longe de Paris, em poucas palavras, aqueles que têm menos chances de ir realmente ao teatro que reconhecem mais freqüentemente que "o teatro *eleva* o espírito".

modo de apropriação legítimo. Não é por acaso que as pesquisas sobre as práticas e as opiniões em matéria de cultura tendem a tomar a forma de um exame no qual os entrevistados, que são e sentem-se sempre medidos em relação à *norma*, obtêm resultados hierarquizados de acordo com seu grau de dedicação escolar e exprimem preferências que sempre correspondem bastante estreitamente a seus títulos, tanto no seu conteúdo quanto na sua modalidade. A verdade, à primeira vista paradoxal, é que, quanto mais nos elevamos na hierarquia social, mais a verdade dos gostos reside na organização e funcionamento do sistema escolar, encarregado de inculcar o programa (no sentido da Escola e da Informática) que governa os espíritos "cultos" até na procura do "toque pessoal" e na ambição da "originalidade". Ligadas à trajetória social e imputáveis, no essencial, a uma transmissão de capital cultural não sancionada pelo sistema escolar, as discrepâncias entre os títulos escolares e a competência cultural são, entretanto, bastante freqüentes para que seja salvaguardada a irredutibilidade, que a própria Escola reconhece, da cultura "autêntica" ao saber "escolar", desvalorizado enquanto tal.

Não seria necessário demonstrar que a cultura é adquirida ou que essa forma particular de competência a que chamamos gosto é um produto da educação ou que nada é mais banal do que a procura da originalidade se todo um conjunto de mecanismos sociais não viessem dissimular essas verdades primeiras que a ciência deve restabelecer, estabelecendo em acréscimo as condições e as funções de sua dissimulação. É assim que a ideologia do gosto natural, que repousa na negação de todas essas evidências, tira sua aparência e sua eficácia daquilo que, como todas as estratégias ideológicas que se engendram na luta de classes cotidiana, ela *naturaliza* das diferenças reais, convertendo em diferenças de natureza diferenças no modo de aquisição da cultura. Isto se vê nas palavras de um esteta da arte culinária que não diverge de Francastel quando, numa confissão, para um historiador de arte, auto destrutivo, ele não reconhece outra competência legítima em matéria de pintura senão a que permite não compreender, mas sentir:

> "Não se pode confundir o gosto com a gastronomia. Se o gosto é um *dom natural* de reconhecer e de amar a perfeição, a gastronomia, ao contrário, é o conjunto de *regras* que presidem a cultura e a *educação* do gosto. A gastronomia é, para o gosto, o que a gramática e a literatura são para o *sentido literário*. E eis aqui colocado o problema essencial: se o *gourmet* é um conhecedor refinado, será o gastrônomo um pedante? (. . .) O *gourmet* é seu próprio gastrônomo, como o homem de gosto é seu próprio gramático (. . .) Nem todos são *gourmets*; eis por que é preciso haver gastrônomos (. . .) É preciso pensar dos gastrônomos o

QUADRO 1 — Gostos e práticas culturais

	Os julgamentos sobre a pintura [1]						As obras musicais preferidas [2]													
	não me interessa	bom, mas difícil	gosta dos impressionistas	gosta da pintura abstrata	pintura moderna, mas não de qualquer jeito	nome do pintor não é indiferente	*A Arlesiana*	*Danúbio azul*	*A Traviata*	*Dança do sabre*	*Rapsody in blue*	*Rapsódia húngara*	*O crepúsculo dos deuses*	*Pequena serenata noturna*	*As quatro estações*	*Pássaro de fogo*	*A criança e os sortilégios*	*A arte da fuga*	*O cravo bem-temperado*	*Concerto para a mão esquerda*
Classes populares	26,2	62,2	7,3	4,3	31,9	6,6	41,7	65,8	28,3	25,0	24,2	33,3	4,2	10,8	6,7	5,0	—	1,7	0,8	—
artesãos, pequenos comerciantes	16,3	73,5	5,1	5,1	44,4	2,0	41,5	59,8	30,5	26,8	24,4	34,1	11,0	14,6	14,6	9,8	1,2	1,2	2,4	—
funcionários, quadros administrativos médios	16,9	64,7	11,6	6,8	35,5	7,7	35,8	53,2	23,0	21,9	21,5	39,6	11,3	27,2	21,9	7,5	0,4	3,4	2,3	0,4
técnicos, professores primários	2,6	50,0	25,6	21,8	53,2	14,3	17,6	17,6	17,6	20,6	30,8	38,2	19,1	30,9	45,6	11,8	1,5	10,3	10,3	7,4
nova pequena burguesia	4,2	30,3	31,9	33,6	64,1	12,8	14,0	22,4	10,3	12,1	25,2	25,2	16,8	33,6	46,7	15,9	10,3	14,0	12,1	8,4
Classes médias	13,8	56,0	16,3	13,9	45,0	8,6	29,9	42,8	20,9	20,5	24,6	35,7	13,4	26,9	29,0	10,2	2,7	6,1	5,4	2,9
patrões da indústria e do comércio	4,0	51,5	27,3	17,2	42,2	5,9	22,6	23,7	28,0	6,5	28,0	50,5	8,6	21,5	30,1	9,7	3,2	15,1	4,3	5,4
quadros administrativos, engenheiros	8,0	27,4	38,9	25,7	55,3	11,4	19,8	19,8	10,8	12,6	25,2	42,3	18,0	29,7	38,7	15,3	1,8	13,5	11,7	12,6
profissões liberais	—	30,8	40,4	28,8	57,7	13,5	4,3	17,0	6,4	2,2	21,3	31,9	10,6	53,2	55,3	6,4	2,1	12,8	17,0	23,4
professores, produtores artísticos	3,8	13,9	39,2	43,1	75,0	21,3	1,3	2,6	9,1	3,9	13,0	20,8	22,1	50,6	50,6	23,4	3,9	31,2	32,5	13,0
Classes superiores	5,5	30,7	36,6	27,2	55,5	12,0	15,5	17,4	13,7	8,7	23,3	39,3	16,0	34,0	40,6	14,6	2,5	16,9	14,2	12,3

As porcentagens foram calculadas excluindo-se as respostas em branco.

[1] Cada pessoa foi convidada a escolher, entre diferentes julgamentos, aquele que lhe parecesse mais próximo de sua opinião.

[2] Cada pessoa foi convidada a escolher 3 nomes, numa lista de 16 obras.

que pensamos dos pedagogos em geral: que são, às vezes, pedantes insuportáveis, mas que têm sua utilidade. Pertencem ao gênero inferior e modesto e deles depende a melhora desse gênero um pouco subalterno à força de tato, de medida e de elegante leveza (...) Existe um mau gosto (...) e os refinados sentem isso por *instinto*. Para aqueles que não o sentem, é preciso uma regra" [19].

Assim, o que a ideologia do gosto natural opõe, através de duas modalidades de competência cultural e de sua utilização, são dois modos de aquisição da cultura: o aprendizado total, precoce e insensível, efetuado desde a primeira infância no seio da família, e o aprendizado tardio, metódico, *acelerado*, que uma ação pedagógica explícita e expressa assegura. O aprendizado quase natural e espontâneo da cultura se distingue de todas as formas de aprendizado forçado, não tanto, como o quer a ideologia do "verniz" cultural, pela profundidade e a durabilidade de seus efeitos, mas pela modalidade da relação com a cultura que ele favorece. Ele confere a certeza de si, correlativa à certeza de deter a legitimidade cultural, verdadeiro princípio do desembaraço ao qual identificamos a excelência; ele produz uma relação mais familiar, ao mesmo tempo mais próxima e mais desenvolta, com a cultura, espécie de bem de família que sempre conhecemos e do qual nos sentimos o herdeiro legítimo: a música não são os discos e a eletrola dos vinte anos, graças aos quais descobrimos Bach e Vivaldi, mas o piano da família, ouvido desde a infância e vagamente praticado até a adolescência; a pintura não são os museus, de repente descobertos no prolongamento de um aprendizado escolar, mas o cenário do universo familiar.

Além disso, com bem o sentem os profetas do gosto natural, todo aprendizado racional supõe um mínimo de racionalização que deixa sua marca na relação, mais intelectual, com os bens consumidos. O prazer soberano do esteta dispensa o conceito. Ele se opõe tanto ao prazer sem pensamento do "ingênuo" (que a ideologia exalta através do mito do olhar novo da infância) quanto ao pensamento (presumido) sem prazer do pequeno-burguês e do *parvenu*, sempre expostos a essas formas de perversão ascética que levam a privilegiar o saber em detrimento da experiência, o discurso sobre a obra em detrimento da contemplação da obra à maneira dos cinéfilos que sabem tudo o que se pode saber sobre os filmes que eles não viram.

Não é que, nós o sabemos, o sistema escolar realize completamente sua verdade: o essencial do que a Escola comunica é adquirido também

[19] PRESSAC, P. de. *Considérations sur la cuisine*. Paris, NRF, 1931, p. 23-4.

QUADRO 1 — **Gostos e práticas culturais**

	Os compositores[1]				Os cineastas[2]			As leituras[3]								A linguagem[4]						
																A linguagem				O sotaque		
	0 a 2	3 a 6	7 a 11	12 e +	nenhum	1 a 3	4 e +	histórias sentimentais	narrativas de viagens	aventuras policiais	livros históricos	obras modernas	obras clássicas	poesia	ensaios filosóficos	gíria	com erros de francês	correta	polido	marcado	leve	ausente
Classes populares	77,1	19,3	3,6	—	88,6	9,6	1,8	36,0	61,5	57,1	39,8	18,6	9,9	8,1	1,9	8,3	50,0	41,7	—	33,3	54,2	12,5
artesãos, pequenos comerciantes	65,0	27,0	7,0	1,0	80,0	18,0	2,0	36,7	60,2	38,8	51,0	22,4	11,2	10,2	8,2	4,0	28,0	68,0	—	12,5	37,5	50,0
funcionários, quadros administrativos médios	48,8	31,0	17,1	3,1	58,9	37,3	3,8	27,7	49,5	53,7	46,7	39,6	27,7	20,7	5,3	3,8	15,4	76,9	3,8	16,0	56,0	28,0
técnicos, professores primários	16,7	28,2	35,9	19,2	56,4	32,1	11,5	9,0	38,5	38,5	48,7	38,5	32,1	16,7	14,1	—	—	94,1	5,9	—	35,3	64,7
nova pequena burguesia	20,2	21,8	39,5	18,5	39,5	43,7	16,8	10,2	25,4	24,6	33,9	55,9	40,7	34,7	30,5	5,3	—	73,7	21,1	5,3	26,3	68,4
Classes médias	41,4	28,1	22,4	8,1	58,2	34,6	7,2	23,1	45,2	43,5	45,2	40,2	28,3	21,2	12,2	2,6	14,5	77,8	5,1	9,8	43,8	46,4
patrões da indústria e do comércio	30,4	28,4	26,5	14,7	60,8	29,4	9,8	9,8	41,2	43,1	67,6	36,3	30,4	5,9	7,8	—	—	80,0	20,0	—	33,3	66,7
quadros administrativos, engenheiros	16,4	21,6	41,4	20,7	51,7	38,8	9,5	2,6	37,9	37,9	39,7	41,4	36,2	29,3	26,7	—	—	94,1	5,9	—	13,3	86,7
profissões liberais	11,5	13,5	40,4	34,6	42,3	38,5	19,2	7,7	25,0	44,2	48,1	36,5	21,2	25,0	38,5	6,3	—	81,3	12,5	—	12,5	87,5
professores, produtores artísticos	3,7	11,1	33,3	51,9	22,2	45,7	32,1	7,5	15,0	28,8	23,8	55,0	47,5	35,0	33,8	10,2	—	85,5	3,3	—	7,4	92,6
Classes superiores	15,1	22,2	36,9	25,8	47,5	37,9	14,6	5,6	33,3	38,1	41,5	42,2	35,1	24,7	24,9	4,8	—	84,1	11,1	—	16,4	83,6

As porcentagens foram calculadas excluindo-se as respostas em branco.

[1] Número de compositores conhecidos numa lista de 16 obras musicais.

[2] Número de cineastas conhecidos numa lista de 19 filmes.

[3] Cada pessoa foi convidada a escolher 3 gêneros de livros numa lista de 10 gêneros.

[4] Trata-se de observações anotadas pelo entrevistador, que dispunha de um quadro de observação.

por acréscimo, tal como o sistema da classificação que o sistema escolar inculca através da ordem de inculcação dos saberes ou da própria organização da instituição encarregada de assegurá-la (hierarquia das disciplinas, das sessões, dos exercícios etc.). Mas ele deve sempre operar, para as necessidades da transmissão, um mínimo de racionalização daquilo que transmite: é assim que substitui os esquemas práticos de classificação, sempre parciais e ligados a contextos práticos, pelas taxionomias explícitas e estandardizadas, fixadas uma vez por todas sob a forma de esquemas sinópticos ou de tipologias dualistas (por exemplo, clássico/romântico) e expressamente inculcadas, portanto conservadas na memória sob a forma de saberes susceptíveis de serem restituídos, mais ou menos idênticos, por todos os agentes submetidos à sua ação. Fornecendo os instrumentos de expressão que permitem levar para a ordem do discurso quase sistemático as preferências práticas e organizá-las expressamente em torno de princípios explícitos, o sistema escolar torna possível o domínio simbólico (mais ou menos adequado) dos princípios práticos do gosto, por uma operação análoga à que realiza a gramática, racionalizando, para aqueles que a possuem, o "sentimento da beleza", dando-lhes o meio de referir-se a regras, a preceitos, a receitas, em lugar de remeter-se aos acasos da improvisação, substituindo a quase sistematicidade intencional de uma estética pela sistematicidade objetiva da estética em si produzida pelos princípios práticos do gosto. Mas por aí, e é o que determina o furor dos estetas contra os pedagogos e a pedagogia, ele procura substitutivos à experiência direta, oferece atalhos ao longo encaminhamento da familiarização, torna possíveis práticas que são o produto do conceito e da regra em lugar de surgir da pretendida espontaneidade do "gosto natural", oferecendo, assim, um recurso para aqueles que esperam poder recuperar o tempo perdido.

O desapossamento cultural

Reintegrando a relação com a cultura no estilo de vida, da qual ele constitui uma dimensão mais privilegiada (como princípio altamente distintivo de classificação social), podemos assim caracterizar o estilo de vida das diferentes classes sociais, sua "cultura" no sentido amplo da etnologia, englobando a posse ou o desapossamento da "cultura", no sentido restrito e normativo do uso ordinário. Seria tão inútil tentar definir o gosto dominante sem reinseri-lo no estilo de vida do qual ele é uma manifestação entre outras, quanto tentar, por medo de se expor a descrevê-lo em termos de *privação*, defini-lo nele mesmo e por ele

mesmo, fora de qualquer referência à cultura legítima e por aí ao estilo de vida dominante, um estilo de vida que, como o das classes populares, deve precisamente o essencial de suas propriedades à privação [20]. O culto da "cultura popular" poderia não ser, em mais de um caso, senão uma forma irrepreensível do racismo de classe que conduz a ratificar o desapossamento cultural (justificando por aí a evasão do sistema escolar). O estilo de vida das classes populares deve suas características fundamentais, compreendendo aquelas que podem parecer como sendo as mais positivas, ao fato de que ele representa uma *forma de adaptação* à posição ocupada na estrutura social: encerra sempre, por esse fato, nem que seja sob a forma do sentimento da incapacidade, da incompetência, do fracasso ou, aqui, da indignidade cultural, uma forma de reconhecimento dos valores dominantes. O que separa as classes populares das outras classes é menos (e, sem dúvida, cada vez menos) a intenção objetiva de seu estilo que os meios econômicos e culturais que elas podem colocar em ação para realizá-la. Esse desapossamento da capacidade de formular seus próprios fins (e a imposição correlativa de necessidades artificiais) é, sem dúvida, a forma mais sutil da alienação. É assim que o estilo de vida popular se define tanto pela ausência de todos os consumos de luxo, uísque ou quadros, champanhe ou concertos, cruzeiros ou exposições de arte, caviar ou antiguidades, quanto pelo fato de que esses consumos nele estão, entretanto, presentes sob a forma de substitutos tais como os vinhos gasosos no lugar do champanhe ou uma imitação no lugar do couro, indícios de um desapossamento de segundo grau que se deixa impor a definição dos bens dignos de serem possuídos.

Na verdade, a relação que os membros das classes populares mantêm com a cultura dominante, literária ou artística, mas também científica, não é tão diferente da que eles mantêm com seu universo de trabalho. Excluídos da propriedade dos instrumentos de produção, eles são também desapossados dos instrumentos de apropriação simbólica das máquinas a que eles servem, não possuindo o capital cultural incorporado que é a condição da apropriação conforme (ao menos na definição legítima) do capital cultural objetivado nos objetos técnicos. É sob a forma da oposição entre a competência — saber, a própria palavra o diz, que implica um poder — e a incompetência, entre o domínio prático e o

[20] Não basta lembrar, contra o relativismo semi-erudito, que a "cultura" dominada está marcada, de ponta a ponta, pela cultura dominante e pela desvalorização da qual ela é objeto. A própria cultura dominante deve também suas propriedades mais fundamentais ao fato de que ela se define, sem cessar, negativamente em relação às "culturas" dominadas.

QUADRO 1 — Gostos e práticas culturais

	As atividades [1]						O rádio [2]				Os cantores preferidos [3]								
	fazem pequenos serviços freqüentemente	foto e/ou cinema	discos freqüentemente	artes plásticas freqüentemente	instrumentos musicais freqüentemente	Museu do Louvre + Arte Moderna	variedades	informação	cultura e música	variedades + cultura ou música	Guétary	Mariano	P. Clark	Aznavour	Hallyday	Brel	Brassens	Ferré	Douai
Classes populares	63,2	50,0	46,1	4,2	6,1	5,8	51,8	25,9	9,6	12,7	31,2	18,5	29,6	52,5	17,3	24,1	41,4	19,8	7,4
artesãos, pequenos comerciantes	78,6	58,6	39,4	6,1	5,1	13,0	46,0	22,0	17,0	15,0	22,0	20,0	30,0	36,0	2,0	31,0	32,0	20,0	4,0
funcionários, quadros administrativos médios	51,2	56,4	47,0	7,0	1,4	22,6	50,5	15,3	18,5	15,7	21,2	12,2	24,7	47,0	11,5	48,1	40,4	30,0	5,9
técnicos, professores primários	61,5	69,2	67,9	10,4	6,4	39,7	12,8	21,8	53,8	11,5	3,8	5,1	19,2	19,2	2,6	55,1	71,8	34,6	14,1
nova pequena burguesia	51,7	59,7	64,7	24,1	15,3	51,3	14,3	21,0	56,3	8,4	9,2	10,9	16,0	29,4	5,0	41,2	49,6	42,9	19,3
Classes médias	57,0	59,2	52,4	10,7	5,4	29,1	37,3	18,5	30,7	13,5	16,6	12,3	23,2	37,7	7,4	44,6	44,9	31,5	9,4
patrões da indústria e do comércio	47,1	58,8	52,0	2,9	7,8	44,1	16,7	40,2	36,3	6,9	13,0	10,0	26,0	33,0	6,0	23,0	61,0	10,0	5,0
quadros administrativos, engenheiros	37,9	66,4	54,8	7,8	8,6	45,7	7,8	29,3	54,3	8,6	2,7	7,0	22,8	28,1	5,3	42,1	70,2	36,8	8,8
profissões liberais	44,2	84,6	63,5	13,7	11,8	61,5	13,7	17,6	53,3	15,4	5,8	3,8	15,4	36,5	—	50,0	71,2	38,5	21,2
professores, produtores artísticos	38,0	54,3	70,9	16,5	16,5	64,2	8,8	15,4	68,3	7,5	1,2	1,2	2,5	12,3	3,7	54,3	85,2	48,1	24,7
Classes superiores	40,5	64,7	57,7	8,9	10,1	50,7	10,7	27,6	52,7	9,0	5,4	6,3	18,9	27,2	4,6	41,1	70,9	33,3	12,2

As porcentagens foram calculadas excluindo-se as respostas em branco.
[1] Cada pessoa foi convidada a precisar se ela praticava, nunca, raramente ou freqüentemente, diferentes atividades (no caso dos museus, trata-se da porcentagem daqueles que foram, pelo menos uma vez, ao Louvre e ao Museu de Arte Moderna).
[2] Trata-se do tipo de transmissão mais escutada no rádio.
[3] Cada pessoa foi convidada a escolher 3 cantores numa lista de 12.

domínio teórico, conhecimento dos princípios e dos discursos de acompanhamento, que eles sentem concretamente seu desapossamento. Dominados pelas máquinas a que eles servem e por aqueles que detêm os meios legítimos, isto é, *teóricos*, de dominá-los, eles reencontram a cultura (na fábrica como na escola, que ensina o respeito pelos saberes inúteis e desinteressados) como um princípio de ordem que não tem necessidade de desmontar sua utilidade prática para ser justificado [21]. A obra de arte deve, sem dúvida, boa parte de sua legitimidade ao fato de que a experiência que dela podem ter aqueles que estão desprovidos de saberes inúteis dos quais ela é solidária nada mais é do que o limite de uma experiência mais fundamental e mais ordinária: a do corte entre os saberes práticos, parciais e tácitos e os conhecimentos teóricos, sistemáticos e explícitos (que tende a reproduzir-se até o terreno do político), entre a ciência e a técnica, entre a "concepção" e a "execução", entre o "criador", que dá seu nome à obra "original" e "pessoal" e se atribui, assim, a propriedade e o operário sem qualificação, simples servidor de uma intenção que o ultrapassa, executor desapossado do pensamento de sua prática.

> "Do mesmo modo que o povo eleito trazia inscrito sobre sua fronte que ele pertencia a Jeová, a divisão de trabalho imprime no trabalhador da manufatura um selo que o consagra propriedade do capital."

Esse selo, do qual fala Marx, esse estigma não é outro senão o próprio estilo de vida, através do qual os mais despossuídos se denunciam imediatamente, até no uso de seu tempo livre, destinando-se, assim, a servir de *contraste* para todos os empreendimentos de distinção e para contribuir, assim, de maneira inteiramente negativa, com a dialética da pretensão e da distinção que está no princípio das mudanças incessantes do gosto. Não contentes em não deter pelo menos alguns dos conhecimentos ou maneiras valorizados no mercado dos exames escolares ou das conversas mundanas e em não possuir senão habilidades ou saberes que não têm nenhum valor nesses mercados, não contentes, em resumo, em estar despojados do saber e da boa educação, eles são ainda aqueles que "não sabem viver", aqueles que mais se sacrificam pelos alimentos materiais, e pelos mais pesados, mais grosseiros e os que mais engordam — pão, batatas e gorduras — pelos mais vulgares também, como o vinho; aqueles que destinam menos ao vestuário e aos cuidados corporais, aos cosméticos e à estética; aqueles que "não sabem descansar", que "encontram sempre alguma coisa para fazer"; que vão fincar sua barraca nos *campings* superpovoados, que se instalam para fazer piquenique à beira das estradas, que se metem com seu Renault 5 ou seu Simca 1 000 nos engarrafamentos das saídas de férias, que se dedicam aos lazeres pré-fabricados concebidos em sua intenção pelos engenheiros da produção cultural em massa; aqueles que, por todas essas escolhas tão mal-inspiradas, confirmam o racismo de classe, se for preciso, na convicção de que não têm senão aquilo que merecem.

[21] Uma das principais funções do ensino técnico consiste precisamente em *fundar essa ordem na razão*, naturalizá-la conferindo-lhe a autoridade da razão pedagógica e científica (ver GRIGNON, C. *L'ordre des choses*. Paris, Ed. de Minuit, 1971).

O operário e o pequeno-burguês

Não é significativo que os princípios mais visíveis das diferenças oficiais (registradas em estatutos e em salários) que se observam no seio da classe operária sejam o "tempo de serviço" e a instrução (técnica ou geral), a respeito dos quais podemos nos perguntar se são valorizados a título de garantia de competência ou de "moralidade" (sobretudo entre os contramestres dos quais 10,3% possuem um título escolar ao menos igual ao *brevet* [22], contra 4,4% dos trabalhadores qualificados)? A parte dos indivíduos desprovidos de qualquer diploma (ou nascidos de um pai ele mesmo sem diploma) decresce fortemente quando vamos dos operários sem qualificação aos contramestres, passando pelos trabalhadores especializados e os qualificados, e os índices de uma disposição ascética como a taxa de fecundidade (ou a prática de ginástica e da natação) variam no mesmo sentido, assim como os índices de boa vontade cultural, tais como a visita a castelos ou a monumentos, a freqüência a teatros ou a concertos, a posse de discos (ou inscrição em uma biblioteca) (ver quadro).

Não se pode, entretanto, concluir daí que os trabalhadores colocados no topo da hierarquia operária se confundam com as camadas inferiores da pequena burguesia. Eles se distinguem delas de muitas maneiras e, primeiramente, pelo fato de que se comportam, enquanto trabalhadores manuais, até no uso que fazem de seu tempo livre (53,9% dos contramestres, 50,8% dos operários qualificados fazem pequenos serviços ao menos uma vez por semana contra 35,4% dos funcionários, 39,5% dos quadros administrativos médios). Eles se mostram muito

[22] No sistema educacional francês, o *brevet* é o título escolar obtido após a realização de um curso profissionalizante de dois anos, feito em seguida ao 1.º ciclo (equivalente ao nosso 1.º grau). (N. do Org.)

QUADRO 1 — Gostos e práticas culturais

	Os móveis [1]					Os interiores [2]								O vestuário [2]			O amigo [2]							Os pratos [2]			
	grands magasins	loja especializada	exposição	lixão	antiquário	claro, bem cuidado	fácil manutenção	íntimo	acolhedor	arrumado	extravagante	sóbrio, discreto	harmonioso	qualidade superior	correspondente à personalidade	elegante e exclusivo	*bon vivant*	consciencioso	educação	espírito positivo	de estirpe	refinado	artista	triviais	simples, belamente apresentados	originais, exóticos	finos, requintados
Classes populares	37,9	23,6	4,3	1,2	3,7	41,3	44,6	22,4	25,4	4,0	3,2	7,9	23,1	43,6	27,9	3,0	40,0	63,1	24,6	10,0	5,5	—	7,7	23,2	34,8	1,2	8,5
artesãos, pequenos comerciantes	29,3	27,3	3,0	4,0	8,1	41,4	39,4	45,5	26,3	4,0	5,1	15,2	23,2	29,3	24,2	12,1	22,2	67,7	47,0	5,0	6,1	5,1	9,0	14,3	30,6	6,1	11,2
funcionários, quadros administrativos médios	15,1	35,4	10,5	4,2	4,2	35,0	30,5	44,6	24,2	2,8	2,5	6,3	37,2	25,4	48,4	5,7	15,1	45,8	54,6	17,3	4,6	6,7	4,9	15,5	33,8	4,2	8,5
técnicos, professores primários	23,1	42,1	5,3	3,8	10,5	21,8	12,8	40,8	32,1	6,4	10,5	10,3	48,7	31,2	41,6	14,3	19,2	44,9	32,1	17,9	10,3	6,4	26,9	15,6	45,3	11,5	6,5
nova pequena burguesia	15,5	25,0	11,2	13,8	21,6	11,4	12,5	47,0	33,3	18,6	15,4	19,5	47,0	16,8	38,7	26,1	8,6	28,6	29,7	20,3	17,8	17,8	28,8	21,2	26,3	14,4	8,5
Classes médias	19,2	33,4	8,8	6,2	9,1	30,3	26,5	44,6	27,5	6,7	6,6	10,9	38,4	25,1	39,4	12,1	16,0	46,5	43,8	16,0	8,3	8,7	13,5	16,6	35,2	7,7	8,7
patrões da indústria e do comércio	10,0	39,0	30,0	18,0	50,0	10,8	16,6	48,0	24,5	4,9	12,0	11,8	47,1	25,5	43,1	23,5	23,5	45,1	52,9	8,8	17,6	16,7	15,6	16,7	22,5	14,7	29,4
quadros administrativos, engenheiros	6,2	28,3	16,8	15,9	41,6	14,8	17,5	47,8	19,3	9,6	11,3	36,5	52,6	14,7	33,8	13,9	12,1	31,0	38,8	18,1	16,4	8,6	26,7	16,0	26,0	9,5	5,2
profissões liberais	7,7	30,8	11,5	19,2	61,5	9,6	15,7	43,1	25,5	17,3	15,7	9,6	47,1	13,5	32,7	21,2	15,4	51,9	38,5	13,5	5,8	17,3	28,3	17,3	26,9	7,7	7,7
professores, produtores artísticos	30,0	27,5	10,0	21,3	32,5	7,4	13,6	36,3	28,4	14,8	12,5	22,2	46,9	15,0	34,6	13,8	19,2	27,5	23,8	13,8	12,5	8,8	31,3	20,3	29,1	12,5	10,0
Classes superiores	11,4	30,9	17,9	17,7	44,0	10,7	16,5	45,2	22,7	11,1	12,7	25,1	49,8	16,9	35,9	16,8	15,6	36,4	37,8	16,3	14,9	12,1	25,1	17,0	25,9	11,0	11,6

As porcentagens foram calculadas excluindo-se as respostas em branco.

1 Trata-se do lugar (ou dos lugares) onde foram comprados os móveis.

2 Cada pessoa foi convidada a escolher, de uma lista de 12 adjetivos, 3 que qualificassem melhor os interiores em que gostariam de morar; a escolher, entre 6 proposições relativas ao vestuário, as 3 que melhor exprimissem seus gostos; entre 12 qualidades, as 3 que ela mais apreciava em seus amigos; e, enfim, aqueles, entre os 7 tipos de refeições propostas, que ela apreciava servir aos seus amigos.

menos preocupados em distanciar-se dos divertimentos e passatempos mais tipicamente populares como quermesses ou espetáculos esportivos (60,4% dos operários qualificados e dos contramestres, 58,2% dos operários especializados e dos não-especializados foram uma vez a uma feira no curso do último ano, contra 49,5% dos empregados, 49,6% dos quadros médios); sabemos, por outro lado, que os operários, no seu conjunto, vêem um pouco mais freqüentemente as transmissões esportivas ou os espetáculos de circo, enquanto que os quadros médios e os empregados vêem muito mais os programas científicos, históricos ou literários. Essa solidariedade com o estilo de vida popular, portanto com aqueles que dele são portadores, se manifesta em todos os domínios e, em particular, em tudo o que toca à simbolização da posição social, como a vestimenta, onde os operários qualificados e os contramestres, mostrando-se menos preocupados com a economia do que os operários especializados e os não-especializados, não manifestam a preocupação pela aparência que caracteriza as profissões não-manuais, começando com os empregados.

Para um salário mais ou menos equivalente, os operários gastam mais com a alimentação e menos com tudo o que concerne aos cuidados concedidos à pessoa (vestuário, higiene, penteado, farmácia). Os homens dedicam à vestimenta 85,6% daquilo que gastam os funcionários, e as mulheres 83,7%. Eles compram as mesmas roupas mais baratas (83%, por exemplo, para os casacões, 68,7% para os casacos, 83,5% para os sapatos, diferença que é muito mais marcada nas mulheres) e, sobretudo, roupas diferentes: casacos de couro, ou imitações, e capotes, em oposição aos casacões dos funcionários; conjuntos, jardineiras ou macacões de trabalho por oposição às blusas e aventais, jaquetas, casacos e japonas. Os operários qualificados, única categoria isolada nas estatísticas disponíveis, distinguem-se quase tanto dos funcionários, ainda que eles tenham o mesmo salário, quanto do conjunto dos operários (salvo num ponto: as despesas em matéria de filmes e de discos).

Em poucas palavras, tudo parece indicar que, entre os operários e os funcionários, passa uma verdadeira fronteira, pelo menos na ordem do estilo de vida [23]. O conjunto dos operários, qualquer que seja seu estatuto profissional ou seu sexo, permanece submetido ao princípio de

[23] Seria interessante determinar, por uma análise propriamente lingüística, *como* se define essa fronteira no domínio da linguagem. Se aceitarmos o veredito do "sentido social" dos entrevistadores, boa parte, não do estatuto lingüístico da língua utilizada pelos entrevistados, mas da imagem social que dela podem fazer os interlocutores cultos (as taxionomias empregadas para classificar as linguagens e as pronúncias são as de uso escolar), veremos que essa diferença é, com efeito,

conformidade que, em mais de um caso, cessa de ser um princípio negativo para levar a uma solidariedade ativa. Não é no terreno da cultura, entretanto, que podemos esperar encontrar uma distância ou um distanciamento, salvo que ela seja inteiramente negativa, à revelia, com relação à classe dominante e seus valores: existe, certamente, tudo o que é de ordem da arte de viver, uma sabedoria adquirida às custas da necessidade, do sofrimento, da humilhação, e depositada numa linguagem herdada, densa até nos seus estereótipos, um sentido do regozijo e da festa, da expressão de si e de sua solidariedade prática para com os outros (tudo aquilo que resume o adjetivo *bon vivant*, em que as classes populares se reconhecem), em suma, tudo aquilo que se engendra no *hedonismo realista* (e não resignado) que constitui, por sua vez, uma forma de adaptação às condições de existência e uma defesa contra essas condições; há também tudo o que se refere à política, à tradição das lutas sindicais, onde poderia residir o único princípio verdadeiro de uma contracultura. Mas aqueles que acreditam na existência de uma "cultura popular" — verdadeira aliança de palavras através da qual impomos, queiramos ou não, a definição dominante da cultura — devem esperar encontrar, se eles forem lá ver, nada mais que uma forma mutilada, diminuída, empobrecida, parcial, da cultura dominante e não o que eles chamam de contracultura, cultura realmente dirigida contra a cultura dominante, conscientemente reivindicada como símbolo de um estatuto ou profissão de existência separada.

Se não existe arte popular no sentido de arte da classe trabalhadora urbana, é talvez porque esta classe, ainda que tenha suas hierarquias, no fundo todas negativas, definidas pela distância em relação à miséria e à insegurança absolutas do subproletariado, permanece definida fundamentalmente pela relação de despossuído a possuidor que o une à burguesia, em matéria de cultura, bem como no resto [24]. O que se entende comumente por arte popular, isto

muito marcada entre os operários (e também os artesãos e os pequenos comerciantes) e os funcionários: entre os primeiros, 42% somente falam uma linguagem julgada "correta" contra 77% entre os funcionários (a que é preciso acrescentar 4% de linguagem "polida", totalmente ausente entre os operários); do mesmo modo, a "ausência de sotaque" passa de 12,5% a 28%.

[24] A "carreira" que se oferece aos trabalhadores é, sem dúvida, vivida em primeiro lugar como o *inverso da carreira negativa* que conduz ao subproletariado; o que conta, nas "promoções", são, juntamente com as vantagens financeiras, as garantias suplementares contra a ameaça, sempre presente, da recaída na insegurança e na miséria. (A potencialidade da "carreira negativa" é tão importante para explicar as tendências dos trabalhadores qualificados quanto a potencialidade da promoção para compreender as tendências dos funcionários e dos quadros médios.)

é, arte das classes camponesas das sociedades capitalistas e pré-capitalistas, é o produto de uma intenção de estilização correlativa da existência de uma hierarquia: os isolados relativamente autônomos com base local têm também sua hierarquia do luxo e da necessidade, que as marcas simbólicas, vestuário, móveis, jóias, redobram exprimindo-a. Aí, também, a arte marca diferenças, que ela pressupõe. Não é por acaso que o único domínio da prática das classes populares em que o estilo em si mesmo tem acesso à estilização é o da língua, com a gíria, língua dos chefes, dos "caídes", que encerra a afirmação de uma contralegitimidade, por exemplo, pela intenção de irrisão e de dessacralização dos "valores" da moral e da estética dominantes, mesmo nos terrenos como o da arte de viver.

Esquece-se de que toda lógica específica da dominação simbólica faz com que um forte reconhecimento da legitimidade cultural possa coexistir e coexista, muitas vezes, com uma contestação muito radical da legitimidade política. E também que a tomada de consciência política é freqüentemente solidária de um verdadeiro empreendimento de restauração da dignidade cultural que, vivida como libertadora (o que ela sempre é também), implica uma forma de submissão aos valores dominantes e aos princípios sobre os quais a classe dominante funda sua dominação, como o reconhecimento das hierarquias ligadas aos títulos escolares ou às capacidades que a Escola supostamente garante. Sobre este ponto (que exige, somente ele, toda uma pesquisa a colocar em relação à posição na divisão de trabalho, a consciência política e a representação cultural), a pesquisa estabelece que o reconhecimento da cultura dominante, manifestada, por exemplo, através da vergonha da ignorância ou do esforço para conformar-se, é quase universal e que, se deixamos de lado a cultura histórica e política, não medida aqui, mas cujas variações têm todas as chances de obedecer aos mesmos princípios, as diferenças mais marcadas que se observavam no seio da classe trabalhadora concernem a todos os graus de conhecimento da cultura dominante e estão ligadas às diferenças de escolarização.

Mais velhos do que os operários especializados e os não-especializados e mais longamente escolarizados, os operários qualificados e os contramestres manifestam uma competência cultural ligeiramente superior: eles não são senão 17,5% a conhecerem de nome menos de duas obras de música, contra 48,5% dos primeiros, que se abstêm (numa proporção bem elevada) de responder às questões sobre pintura e música; eles citam mais freqüentemente os pintores canônicos — Da Vinci (38% contra 20%), Watteau, Rafael — enquanto que os trabalhadores especializados localizam mais ou menos ao acaso nomes conhecidos — Picasso, Braque, Rousseau — confundindo, sem

dúvida, o alfandegário com o escrivão [25]. E, sobretudo, enquanto os operários especializados e os não-especializados admitem facilmente que a pintura não os interessa ou que a "música erudita" lhes parece "complicada", os operários qualificados, mais submetidos à legitimidade cultural, se reconhecem mais freqüentemente em uma profissão de reconhecimento acompanhada de uma confissão de ignorância ("eu gosto da música erudita, mas não a conheço" ou "a pintura é bonita, mas é difícil") [26].

Tudo leva a pensar que a fração de classe mais consciente da classe operária permanece muito profundamente submissa, em matéria de cultura e de língua, às normas e aos valores dominantes: logo, profundamente sensível aos efeitos de imposição de autoridade que pode exercer, inclusive na política, todo detentor de uma autoridade cultural sobre aqueles em quem o sistema escolar — sendo esta uma das funções sociais do ensino primário — inculcou um reconhecimento sem conhecimento.

A boa vontade cultural

Toda relação com a cultura, que é, sem dúvida, o elemento mais característico do estilo de vida da pequena burguesia, pode em certa medida ser deduzida da distância, muito marcada, entre o conhecimento e o reconhecimento, na maior parte das vezes incondicional, onde se exprimem a posição atual e, sobretudo, a trajetória passada e potencial (a "carreira") e a disposição com relação ao futuro, correlativo que define propriamente essa classe [27]. Essa distância está, com efeito, no

[25] 10,5% dos operários especializados e dos não-especializados e 17% dos pequenos comerciantes citam Rousseau entre os pintores, contra, por exemplo, 6% dos operários qualificados, 3% dos professores primários e dos técnicos, e 0% dos quadros administrativos médios (parece que o nome de Braque, citado por 10,5% dos trabalhadores qualificados, seja objeto de um conhecimento *ex auditu*, já que a pesquisa coincidiu com a morte de Braque, que foi objeto de numerosos comentários na televisão e no rádio).

[26] Os efeitos da diferença de idade e de instrução se combinam para produzir diferenças bem marcadas nos gostos em matéria de música: os contramestres e os operários qualificados tendem para cantores mais antigos e mais estabelecidos, mas também os melhores colocados na hierarquia dos valores culturais — Piaf, Bécaud, Brel, Brassens — enquanto que os operários especializados e os não--especializados citam Johnny Halliday e Françoise Hardy.

[27] Além de dever à educação e de esperar dela tudo o que são e que podem ter, esses funcionários e quadros médios (ou mesmo os professores primários) oriundos das classes populares mantêm uma relação — que é a da *execução* com a *concepção* — com os quadros superiores, (redatores das instruções que eles aplicam, autores de modelos que colocam em ação) e tendem, por causa disto, a identificar as hierarquias com diferenças de competência ou, mais simplesmente, títulos escolares. Tanto mais que, muitas vezes, aqueles que saíram dessas fileiras se chocam com os limites (por exemplo, a ignorância da álgebra) que as barreiras escolares, que a eles são opostas fazem arbitrariamente surgir diante deles, fora de qualquer necessidade técnica realmente inscrita no exercício de sua função.

princípio da *pretensão cultural* que toma formas diferentes segundo o grau de familiaridade com a cultura legítima, isto é, segundo a origem social e o modo de aquisição correlativo da cultura: hipercorreção na pequena burguesia ascendente, que acumula meios saberes, de antemão desvalorizados (relativamente) pelas suas condições de aquisição, e que investe sua boa vontade desarmada nas formas menores das práticas e dos bens culturais legítimos — visitas a monumentos e castelos (por oposição aos museus e coleções de arte), leituras de revistas de vulgarização, prática da fotografia, aquisição de uma cultura cinematográfica; *desembaraço forçado* na nova pequena burguesia de origem burguesa, que procura nas estratégias de blefe cultural uma outra maneira de resolver a tensão resultante da distância entre o reconhecimento e o conhecimento, assim como emprega prodígios de energia e de engenhosidade para viver, como se diz, "acima de seus próprios meios", com, por exemplo, na ordem da moradia, o artifício dos "cantos" (os "cantos--cozinhas", "cantos-refeições", "canto-quarto" das revistas femininas), destinados a multiplicar as peças, ou os "truques" próprios a aumentá-las — "armários", separações móveis, "sofás-camas" —, sem falar de todas as formas de imitações e de todas essas coisas capazes de "fazer de", como se diz, fazer de coisas diferentes daquilo que elas são — *kitchenettes* que "fazem de copa" e de "canto para refeições" ou mesas de cozinha que podem também "fazer de sala", tantas maneiras que tem o pequeno para "fazer de grande".

A boa vontade cultural se exprime, entre outras coisas, por uma escolha particularmente freqüente dos mais incondicionais testemunhos da docilidade cultural (escolha de amigos "que têm educação", gosto pelos espetáculos "educativos" ou "instrutivos") freqüentemente acompanhados de um sentimento de indignidade ou de demissão ("a pintura é bonita, mas é difícil" etc.). Pouco seguros de suas classificações e divididos entre seus gostos de inclinação e seus gostos de vontade, eles estão destinados a escolhas *disparatadas*: em matéria de rádio, eles juntam as variedades e as transmissões culturais, dois tipos de bens que, nos dois extremos do espaço social, são exclusivos; em matéria de obras, alguns dentre eles citam ao mesmo tempo Petula Clark, a *Rapsódia húngara*, *O cravo bem-temperado*, *As quatro estações*, Rafael, Da Vinci, Watteau;

na própria questão do estilo de vida, um deseja amigos artistas de espírito positivo, outro, ainda, diz gostar de *A Arlesiana, Rapsody in blue, As quatro estações*, Goya, Renoir, Van Gogh, Brassens, Edith Piaf e Jacques Brel, tendo preferências pelos pratos originais e exóticos e pelos amigos ponderados e dinâmicos. Os pequenos-burgueses se inclinam particularmente para as *artes médias*: é entre eles que se recruta a maior parte de fotógrafos fervorosos, especialistas de *jazz* e de cinema ou de amadores de operetas (a arte lírica representando a realização da "música erudita" aos olhos das classes médias) e observamos que, em seu conjunto, eles conhecem (relativamente) bem melhor os diretores de cinema que os compositores de música. Do mesmo modo, na ordem das artes mais legítimas, suas escolhas se orientam com particular freqüência para as obras "médias" — Buffet, Vlaminck, em pintura, *Shéhérazade*, a *Rapsody in blue* ou *A Traviata*, em música — e eles têm o quase monopólio das obras "desqualificadas", como *A Arlesiana* ou a *Dança do sabre*.

A aparência disparatada dos sistema de preferências, a confusão de gêneros e de hierarquias, opereta e ópera, vulgarização e ciência, imprevisibilidade dos conhecimentos e das ignorâncias, o vínculo que reúne os saberes não sendo senão a seqüência dos acasos biográficos, tudo remete às particularidades de um *modo de aquisição*. Essa cultura adquirida ao acaso dos encontros, audição de rádio, leitura de jornais ou de livros, na ausência de classificação por gêneros, estilos, que a tradição escolar produz e inculca, nisso podendo Goldoni ficar misturado a Tchekov ou Robert Lamoureux, é uma espécie de "Palais Idéal du Facteur Cheval" [28], onde os labirintos e as galerias, as cascatas e as grutas, Vêleda, a druídisa e Inize, a adega à moda dos sarracenos e o castelo da Idade Média, a gruta da Virgem Maria e o templo hindu, o chalé suíço e a Casa Branca, a mesquita e a "Maison Carré" da Argélia, magia de novela diretamente saída das gravuras da *Veillée des chaumières*, se justapõem, sem outro plano nem razão que a paixão pura do trabalho

[28] Bourdieu refere-se ao "Palácio Ideal", construído pelo *Facteur* (Ferdinand) Cheval (1836-1924), nas proximidades da aldeia francesa de Hauterives. A curiosa história dessa construção começa em 1879, quando Cheval, em uma de suas incumbências como funcionário dos correios franceses, tropeçou numa "pedra trabalhada pelas águas e pela força dos tempos", o que reavivou um sonho que tivera 15 anos antes, em que se vira construindo um "Palácio Ideal". A partir de então, por 33 anos, Cheval se dedica a esse trabalho, carregando pedras por quilômetros e quilômetros para construir o seu "palácio imaginário, templo da Natureza, templo hindu e túmulo egípcio" (ver FUNDAÇÃO BIENAL DE SÃO PAULO, *Catálogo de Arte Incomum*. XVI Bienal Internacional de S. Paulo, São Paulo, 1981. p. 67-70). (N. da Ed.)

pelo trabalho, que o próprio construtor simbolizou através do carro de mão, do balde, do regador e da pá expostos num nicho e que exprimem claramente as divisas inscritas na obra: "Quem for mais perseverante do que eu, que se ponha a trabalhar"; "A um coração valente, nada é impossível"; "Diremos às novas gerações que você sozinho construiu este templo"; "No campo do labor, espero meu vencedor"; "A vida sem finalidade é uma quimera". O ecletismo forçado e inconsciente dessa cultura objetivamente sistemática da qual o princípio unificador é a boa vontade cultural, carrinho de mão do Facteur Cheval que entesoura, amontoa e carrega as belas obras encontradas ao acaso no caminho, é, para qualquer um que interiorizou os sistemas de classificação legítimos (quer dizer, é preciso lembrá-lo, arbitrários e desconhecidos enquanto tais), o oposto do ecletismo erudito dos estetas que podem encontrar na mistura de gêneros e na subversão das hierarquias uma ocasião de manifestar a onipotência da disposição estética: à maneira do bilingüismo culto, que domina os dois códigos, isto é, as *distinções entre os códigos*, o estetismo supõe o domínio consciente e explícito de uma espécie de código dos códigos, de uma gramática dos gêneros e dos estilos que permite aplicar conscientemente a disposição erudita fora de seu campo de aplicação ordinário.

Para ficar ao abrigo dessas interferências que traduzem o gosto pouco seguro do autodidata, é preciso possuir os sistemas de classificação e as técnicas de identificação dos símbolos de distinção, o domínio prático dos índices da "classe", da hierarquia social das pessoas e dos objetos, que define o que se chama bom gosto, o conhecimento das pessoas, autores, diretores, compositores, ou lugares, teatros, salas de concerto, editoras, revistas, galerias, estações de rádio, ou títulos institucionais, universitários, acadêmicos, que são, como se diz, "garantias de qualidade". Esses índices funcionam sempre à maneira das "lojas de classe" (ou "de luxo"), às quais, como mostraram as entrevistas, os burgueses dos Estados Unidos (e de outros lugares) delegam todas as suas escolhas que comprometem o gosto, como a compra de móveis ou objetos decorativos, ainda que tenham recurso das grandes lojas ou das liquidações para a compra de objetos não rotulados esteticamente, como geladeiras ou máquinas de lavar. Não é que os pequenos-burgueses não tenham, como todo mundo, seus *taste makers*: os objetos de sua preferência e de sua admiração lhes são também designados por esses terceiros mediadores, cujo prestígio e autoridade se comunicam aos objetos e lhes conferem valor. E como não se reconheceriam eles nesses novos intermediários culturais que, pela sua posição de instabilidade no universo

cultural e de sua relação ambivalente com as autoridades, gostam de operar revoluções parciais das hierarquias tais como a reabilitação das artes em via de legitimação (cinema, *jazz*, desenho animado) ou as formas menores das artes legítimas, ou ainda produzir essas misturas estranhas que definem propriamente o *sabir culturel* [29], "arranjos de temas clássicos para a canção ou o *jazz*, canções "poéticas" publicadas no Seghers, semanários "intelectuais" de grande tiragem, associando, segundo fórmula experimentada das tribunas televisionadas, as vulgarizações que brincam de autoridade e as autoridades que se divulgam, transmissões de televisão, enfim, que reúnem o *jazz* e a música sinfônica, o *music-hall* e a música de câmara, o quarteto de cordas e a orquestra cigana, o violinista e o mau tocador de rabeca, o *bel canto* e a cantata, a cantora e o cançonetista, o *pas de deux* do "Lago dos Cisnes" e o "Duo des Chats" de Rossini. Essa mistura de gêneros, essa confusão de ordens, essa espécie de bricabraque onde se alinham os produtos legítimos "fáceis" ou "ultrapassados", fora de moda, desclassificados, portanto, desvalorizados — posto que um símbolo de distinção apropriado com *atraso* perde tudo o que faz seu valor distintivo — e os produtos "médios" — do campo da produção em massa, é a imagem objetivada de uma cultura pequeno-burguesa. Nada menos revolucionário do que essa subversão das hierarquias, que trai o mais total reconhecimento, — mas também desguarnecido dos sinais de reconhecimento — anárquica e obstinada, das hierarquias; nada menos subversivo que essas transgressões vencidas que se inspiram numa preocupação de reabilitação e de enobrecimento. Os espectadores o compreendem bem, assim como sabem reconhecer nos representantes da cultura legítima, acadêmicos ou professores da Sorbonne dos debates televisionados, Menuhins e Torteliers dos espetáculos de variedades "de qualidade", que são garantia de distinção. A cultura média, não nos enganemos, se pensa em oposição à vulgaridade.

Mas essa cultura vivida lacunar, descontínua e inconexamente, protege mal contra a *ansiedade permanente* da ignorância inconfessável ou do engano imperdoável. A tudo que lhe aparece como sendo uma prova de "cultura geral", no sentido escolar do termo, o pequeno-burguês, que se sente obrigado a mostrar-se experiente, não pode opor nem a indiferença daqueles que não estão na corrida, nem o desprendimento liberado daqueles cujos títulos autorizam a confessar ou mesmo a reivindicar suas lacunas. Vítima das estratégias de distinção, ele está destinado a se fazer esnobar: ele sempre sabe demais ou muito pouco, à maneira dos heróis dos jogos televisionados cuja erudição mal-colocada torna ridículos aos olhos dos "espíritos cultos". O modo de aquisição, perpetuando-se sempre na modalidade das aquisições, sempre se arrisca a ser traído pela qualidade de seus saberes e pela maneira de se servir deles, do mesmo modo que o macaco de Hoffmann, que um chanceler educou como homem mundano, mas que não podia evitar sobressaltar-se quando escutava quebrar uma noz. A metáfora do macaco encerra a verdade de todos os racismos. É assim que, na luta de classes simbólica que o opõe aos detentores dos diplomas de qualificação cultural o pretendente "pretensioso", enfermeira confrontada com o médico, técnico oposto ao politécnico, quadro que entrou pela "porta dos fundos" em concorrência com o quadro que saiu da "porta da frente", tem todas as chances de ver seus saberes e suas técnicas desvalorizados, como sendo muito estreitamente subordinados a fins práticos, "interessados" demais, demasiado marcados, em sua modalidade, pela pressa e pelo ardor de sua aquisição, em proveito de conhecimentos mais fundamentais, e também mais gratuitos (no sentido também que deles não se vê nenhum efeito sensível, senão o efeito de legitimidade, à prova concreta) por aqueles mesmos que devem sua posição dominante a seus certificados de cultura.

Seria vão (ou perigoso) tentar compreender a relação infeliz com a cultura que caracteriza as frações da pequena burguesia, cuja posição repousa sobre a possessão de um pequeno capital cultural acumulado por um empreendimento autodidata, sem relacioná-la com os efeitos que exerce, pelo simples fato de existir, um sistema de ensino que oferece, de modo muito desigual, a possibilidade de um aprendizado de progressões institucionalmente organizadas segundo um *cursus* e programas estandardizados (como testemunha o fato de que as análises aqui propostas valem já muito menos para a geração que se beneficiou de um acesso mais amplo ao ensino secundário). A correspondência entre saberes hierarquizados (mais ou menos arbitrariamente, segundo as áreas e as disciplinas) e títulos por si mesmos hierarquizados faz com que a posse de, por exemplo, um título escolar mais elevado seja vista como garantia por implicações, da posse de todos os conhecimentos que garantem os títulos de nível inferior ou, ainda de que dois indivíduos portadores das mesmas competências úteis (isto é, diretamente necessárias ao exercício de sua função) serão separados por uma diferença de natureza (e, claro, de tratamento). Daí a competência certificada pelos títulos

[29] Mistura de árabe, francês, italiano e espanhol, falada na Argélia. Por extensão, toda linguagem vulgar formada de várias línguas. (N. da T.)

mais elevados ser a única que confere garantia de acesso às condições verdadeiras (as famosas "bases") que, tal como um primeiro motor, fundam todos os saberes de nível inferior. Não é paradoxal dizer que o autodidata é um *produto do sistema escolar*, o único habilitado a transmitir esse corpo hierarquizado de aptidões e de saberes que constitui a cultura legítima e a consagrar, pelo exame dos títulos, o acesso a um nível determinado de iniciação: porque ele ignora o direito de ignorar, privilégio dos virtuosos, e porque não adquiriu sua cultura segundo a ordem legítima da instituição escolar, trai sem cessar, na sua própria ansiedade da boa classificação, o arbítrio de suas classificações e, por aí, de seus saberes, espécie de pérolas sem fio, acumuladas ao longo de um aprendizado singular, ignorando as etapas e os obstáculos institucionalizados e estandardizados, os programas e as progressões que fazem da cultura escolar um conjunto rigorosamente hierarquizado e hierarquizante dos saberes implicativos [30]. Suas carências, suas lacunas, suas classificações arbitrárias, só existem em relação a uma cultura escolar capaz de fazer desconhecer o arbitrário de suas classificações e de se fazer reconhecer até em suas lacunas.

Mas as representações mais redutoras que os "espíritos distintos" podem se fazer dos pequenos-burgueses e de sua relação ansiosa e crispada com a cultura não têm dificuldade em encontrar algum fundamento na realidade. O esforço patético pelo qual os despossuídos tentam reapropriar-se de sua prática ou restaurar sua dignidade tem sempre alguma coisa de desesperado. Os saberes disparatados e muitas vezes desclassificados que eles entesouram são, para os saberes legítimos, o que a coleção de pequenos objetos de pouco valor (selos, objetos técnicos em maniatura etc.), aos quais eles consagram seu tempo e sua minúcia classificatória, é para as coleções de obras de arte e de objetos de luxo dos grandes burgueses: uma cultura em miniatura. Quando falta a competência específica que exige a apropriação legítima das formas mais legítimas das artes legítimas, as disposições e as taxionomias postas em ação na abordagem das obras de arte são simplesmente uma dimensão do sistema de disposições que confere sua sistematicidade objetiva ao conjunto de preferências subjetiva ou objetivamente estéticas e, de modo mais geral, ao conjunto das práticas. A perversão ascética do cinéfilo ou do amador de *jazz* que, levando até o limite, quer dizer, até o absurdo, o que está implicado na definição legítima da contemplação cultivada, substitui o consumo da obra pelo consumo de saberes de acompanhamento (genéricos, composição da orquestra, data de gravação etc.) ou a obstinação irrisória de todos os colecionadores de saberes inesgotáveis sobre assuntos socialmente ínfimos, traem por demais manifestamente as disposições éticas que estão no princípio do estilo de vida pequeno-burguês, de seu ascetismo, de seu rigorismo, de seu malthusianismo, de sua propensão à economia e a todas as formas de entesouramento. É manifesta a relação entre a ânsia de conformidade cultural que determina uma busca ansiosa de autoridades e de modelos de conduta e que leva à escolha de produtos seguros e certificados (como os clássicos e os prêmios literários) e a tendência à hipercorreção lingüística, espécie de rigorismo que leva a fazer demais pelo medo de não fazer o bastante e a perseguir, em si e nos outros, as incorreções — como em outros campos a incorreção e o erro moral — ou, ainda, a sede quase insaciável de técnicas ou de regras de conduta que levam a submeter toda a existência, em matéria de alimentação, por exemplo, a uma disciplina rigorosa, e a governar-se em todas as coisas por princípios e preceitos.

[30] A representação que os produtos da Escola fazem do autodidata é (um belo exemplo das verdades parciais e interessadas que produz a lucidez) parcial da percepção ordinária e das estratégias (inconscientes) pelas quais cada arte de viver se reforça, sem cessar, na convicção de sua excelência, confrontando-se, para desvalorizá-las, a outras artes de viver.

A pretensão e a distinção

Só nos resta introduzir a distinção dos nativos da arte de viver legítima, detentores do monopólio do desembaraço e da segurança dados pela familiaridade e competência que os aprendizados mais precoces e os mais prolongados asseguram, para colocar em marcha a dialética da pretensão e da distinção, princípio da transformação permanente dos gostos. Nesse jogo de recusas recusando outras recusas, de superações superando outras superações, estão engajadas as disposições fundamentais do estilo de vida que, no momento mesmo em que elas se constituem em sistemas de princípios estéticos explícitos, permanecem enraizadas numa arte de viver. Desde que elas se inspirem numa certa pretensão estética, as preferências são afirmações últimas de uma arte de viver que implicam recusas opostas a outras artes de viver: recusa, por exemplo, nos professores primários, nos técnicos e, sobretudo, na nova pequena burguesia (onde se recrutam freqüentemente os fotógrafos fervorosos) dos temas de cromos populares, paisagens de montanha, pôr-do-sol e cervos à sombra dos bosques, ou fotografias de lembranças, primeira comunhão, danças folclóricas, monumentos ou quadros célebres, recusa, em alguns professores e produtores artísticos, da estética pequeno-

-burguesa do fotógrafo amador, primeiro grau do estetismo que se orienta para os objetos próximos dos da estética popular mas já meio neutralizados pela referência mais ou menos explícita a uma tradição pictorial ou por uma intenção visível de busca temática (tecelão no seu trabalho, dança folclórica) ou formal (pedras, uma corda, uma casca de árvore); recusa, enfim, na vanguarda artística, de todas essas recusas, e recuperação, ao mesmo tempo sublimadora e paródica, de todos os objetos que a estética de grau imediatamente inferior recusa, mas não dos objetos, sumamente comprometedores, que ela escolhe. O artista concorda, ainda, com o "burguês" num ponto: ele prefere a "ingenuidade" à "pretensão" [31].

Basta indicar que, além daqueles objetos propostos para julgamento que já estavam constituídos na data da pesquisa, seja por tal ou qual tradição pictórica (como a armação metálica de Léger ou Grommaire, a briga dos mendigos, variante de um velho tema de pintura realista amplamente retomado na fotografia, ou o balcão de talho do açougueiro), ou pela tradição fotográfica (como o tecelão no seu trabalho, a dança folclórica, a casca de árvore), a maior parte dos objetos foi constituída desde a época da pesquisa por tal ou qual pintor de vanguarda (como o pôr-do-sol sobre o mar, com Richer, que pinta a partir de fotografias de paisagens tipicamente românticas, ou Long e Fulton, pintores ingleses que fazem fotografias de paisagens com intenção "conceitual" ou mesmo a Land Art; ou o acidente de carro, com Andy Warhol, ou a briga dos mendigos dormindo sobre o Bowery dos hiper-realistas americanos, ou a primeira comunhão, com Boltanski, que constituiu até um álbum de família etc.). Os únicos objetos não-"recuperados" e provisoriamente "irrecuperáveis" são os temas privilegiados do estetismo de primeiro grau: tecelão no seu trabalho, dança folclórica, casca de árvore, mulher amamentando. Não suficientemente distanciados, eles são menos propícios à exibição de um poder absoluto de constituição estética; menos favoráveis à manifestação da distância, estão mais ameaçados de serem tomados por intenções de primeiro grau. Quanto mais manifestamente a estética em si, à qual a reapropriação se aplica, trair o reconhecimento da estética dominante e quanto mais despercebida passar a distância distintiva, mais fácil será a reapropriação.

[31] De fato, a "pretensão" deixa os pequenos-burgueses particularmente desarmados nos domínios pouco legítimos ou em via de legitimação que os privilegiados da cultura, no entanto, lhes cedem, quer se trate da fotografia ou do cinema, onde freqüentemente se exprimem suas ambições (como o testemunha, por exemplo, o fato de que a distância entre a pequena burguesia e a burguesia é nitidamente menor para o conhecimento dos diretores de cinema do que para os compositores de música): os pequenos-burgueses que, colocados diante de julgamentos objetivamente hierarquizados, sabem escolher a melhor resposta, mostram-se quase tão desarmados quanto as classes populares diante do ato de constituição estética (nem um único comerciante de arte diz que um acidente de carro pode ser objeto de uma bela foto e o cemitério de ferro-velho suscita reações semelhantes).

A legitimidade da disposição pura é tão totalmente reconhecida que tudo leva a esquecer que a definição da arte e, através dela, da arte de viver, é um lugar de luta entre as classes; e isso tanto mais que as artes de viver antagonistas têm muito poucas chances de conseguirem se exprimir, tendo vista as condições das quais elas são o produto. Sempre percebidas somente sob o ponto de vista destruidor ou redutor da estética dominante, elas são objeto de um mal-entendido que não é menos total quando se inspira numa intenção de reabilitação: a pretensão etnocêntrica de dar valor a práticas em função de um sistema de valores estranho nega o sistema de valores das quais elas são o produto tão certamente quanto a intenção oposta de desvalorização. Como não ver, com efeito, que o estetismo que faz da intenção artística o princípio da arte de viver implica uma espécie de agnosticismo moral que é a antítese perfeita da disposição ética que subordina a arte aos valores da arte de viver? A intenção artística não pode senão contradizer as disposições do *ethos* ou as normas éticas que definem a cada momento, para as diferentes classes sociais, *os objetos e os modos de representação legítimos*, excluindo do universo do que pode ser representado certas realidades e certas maneiras de representá-las. A maneira mais elementar (portanto, a mais freqüente e a mais visível) de provar a extensão do poder de constituição estética não consiste em transgredir cada vez mais radicalmente as censuras éticas (em matéria sexual, por exemplo) que as outras classes se deixam impor até no terreno daquilo que a disposição dominante constitui como estética? Ou, mais sutilmente, em constituir como estéticos os objetos ou maneiras de representá-los que estão excluídas pela estética dominante do momento ou objetos constituídos esteticamente por "estéticas" dominadas? Essa decisão de *transgressão simbólica*, que se associa muitas vezes a um neutralismo político ou a um estetismo revolucionário, é a antítese mais ou menos perfeita do moralismo pequeno-burguês ou do que Sartre chamava de "sério" revolucionário [32].

A indiferença ética que a disposição estética implica quando ela se torna o princípio da arte de viver explica, sem dúvida, em boa parte a repulsa ética com respeito ao artista que se manifesta com uma força

[32] Isso se vê com evidência na literatura ou no teatro (como, por exemplo, a *nouvelle vague* americana dos anos 60).

QUADRO 2 — **A representação social da arte e do artista**

	agricultores	operários	artesãos e pequenos comerciantes	funcionários e quadros administrativos médios	quadros administrativos superiores/profissionais liberais
O artista zomba do público	6	13	20	9	13
O Estado não deveria adquirir obras de artistas vivos	39	38	46	33	29
A pintura moderna não passa de uma transação comercial	20	20	28	20	15
A pintura moderna exprime bem a decadência da época	18	14	26	17	14
A exposição Picasso é uma manifestação mundana	31	43	55	38	32

(SOFRES. *Le français et l'art moderne*. 24-29 de abril de 1972, n = 1 000.)

Na verdade, uma classe ou uma fração de classe se define menos pelo julgamento global que faz dos intelectuais e dos artistas em geral (ainda que o antiintelectualismo seja uma característica determinante de certas frações da pequena burguesia e da burguesia) do que pelos artistas e escritores que ela escolhe dentre o leque que lhe oferece o campo de produção. É dessa forma que o antiintelectualismo da fração dominante da classe dominante pode se exprimir na escolha de intelectuais que sua posição no campo intelectual consagra ao antiintelectualismo: com efeito, quanto mais afastados dos gêneros mais "puros" — isto é, os mais completamente purificados de toda referência ao mundo social e à política (pela ordem, a música, a poesia, a filosofia, a pintura) — mais os produtores que reconhecem as frações dominantes, autores dramáticos e críticos de teatro ou filósofos e ensaístas políticos, são afastados daqueles que são reconhecidos por eles mesmos. Em outras palavras, como faz lembrar a reação que suscitam entre a pequena burguesia decadente, o estilo de vida artístico e, em particular, tudo aquilo que nele conteste a relação ordinária entre a época (ou o *status* social) e os atributos simbólicos como o vestuário e os comportamentos, tal como as condutas sexuais ou políticas, encerram uma denúncia dos postulados práticos que estão nos fundamentos da arte de viver burguesa. Semelhante àquelas velhas mulheres que, nos mitos australianos, subvertiam a estrutura das relações estabelecidas entre as gerações, ao conservar, por meios mágicos, a pele doce e lisa dos seus vinte anos, os artistas e os intelectuais, à maneira de Sartre, recusando um prêmio Nobel, ou convivendo com os jovens de esquerda numa época em que outros correm atrás de prêmios e não praticam mais que os poderosos, podem, *talvez*, pôr em questão um dos fundamentos mais profundamente ocultos da ordem social: o *obsequium*, de que falava Espinosa, disposição daqueles que "se respeitam" e se sentem no direito de exigir respeito.

particular no seio das classes médias, entre os artesãos e os comerciantes sobretudo, frações declinantes e ameaçadas que manifestam disposições regressivas e repressivas em todos os domínios da prática (e especialmente em matéria de educação dos jovens ou a propósito dos estudantes e de suas manifestações).

É preciso pedir a Proudhon [33] uma expressão sistemática na sua ingenuidade, *da estética pequeno-burguesa* que, subordinando a arte aos valores fundamentais da arte de viver, vê na perversão cínica da arte de viver artista o princípio do primado absoluto conferido à forma:

> "Sob a influência da propriedade, o artista, *depravado* na sua razão, *dissoluto nos seus costumes, venal e sem dignidade*, é a imagem impura do egoísmo. A idéia do justo e do honesto escorrega em seu coração sem deitar raízes e, de todas as classes da sociedade, a dos artistas é a mais pobre em almas fortes e em nobres caracteres" [34]. "A arte pela arte, como foi chamada, não tendo em si mesma sua legitimidade, não se assentando sobre nada, não é nada. É *devassidão* do coração e *dissolução* do espírito. Separada do direito e do dever, cultivada e rebuscada como o mais elevado pensamento da alma e a suprema manifestação da humanidade, a arte ou o ideal, despojados da melhor parte de si mesmos, reduzidos a não mais que uma *excitação da fantasia e dos sentidos*, é o princípio do *pecado*, origem de toda servidão, fonte envenenada de onde escorrem, segundo a *Bíblia*, todas as fornicações e abominações da terra (. . .) A arte pela arte, digo, o verso pelo verso, o estilo pelo estilo, a forma pela forma, a fantasia pela fantasia, todas essas doenças que corroem, como uma doença pedicular, nossa época, é o vício em todo o seu refinamento, o mal em sua quintessência" [35].

O que é condenado é a autonomia da forma e o direito do artista à pesquisa formal pela qual ele se arroga o controle do que deveria reduzir-se a uma "execução":

> "Não quero discutir nem sobre a nobreza, nem sobre a elegância, nem sobre a pose, nem sobre o estilo, nem sobre o gesto, nem sobre nada do que constitua a execução de uma obra de arte e que é o objeto habitual da velha crítica" [36].

Submetidos à demanda na escolha de seus objetos, os artistas tomam sua revanche na execução:

---

[33] Poderíamos ter, do mesmo modo, invocado Dickens.
[34] PROUDHON, P. J. *Contradictions économiques*. Paris, Rivière, cap. XI, p. 226.
[35] Ibid., p. 71.
[36] Ibid., p. 166.

"Há pintores de igrejas, pintores de história, pintores de batalhas, pintores de gêneros, quer dizer, de anedotas ou de farsas, pintores de retratos, pintores de paisagens, pintores de animais, pintores de marinhas, pintores de Vênus, pintores de fantasia. Um cultiva o nu, outro as roupagens. Depois cada um se esforça por se distinguir por um dos meios que concorrem para a execução. Um se aplica no desenho, outro na cor; este cuida da composição, aquele da perspectiva, este outro das roupas ou da cor local; um brilha pelo sentimento, outro pela idealidade ou pelo realismo de suas figuras; tal outro compensa, pelo acabamento dos detalhes, a nulidade do tema. Cada um se esforça por ter uma *habilidade*, uma *originalidade*, uma maneira, e, com a ajuda da moda, as reputações se fazem e se desfazem" [37].

No oposto dessa arte separada da vida social, sem fé nem lei, a arte digna desse nome deve subordinar-se à ciência, à moral e à justiça; ter por finalidade excitar a sensibilidade moral, suscitar os sentimentos de dignidade e de delicadeza, idealizar a realidade, substituindo a coisa pelo ideal da coisa, aperfeiçoando o verdadeiro e não o real. Em poucas palavras, ela deve educar; para isto, é preciso não transmitir "impressões pessoais" (como David com "Le serment du jeu de paume" ou Delacroix), mas restituir, como Courbet em "Les paysans de Flagey", a verdade social e histórica que *todos* podem julgar [38]. E porque não citar, para terminar, um elogio da pequena casa individual que receberia certamente a aprovação de uma fração esmagadora das classes médias e populares:

"Eu daria o Museu do Louvre, as Tuileries, Notre-Dame — e de quebra as colunas — para morar numa casa própria, numa *casinha feita à minha maneira*, que eu ocuparia sozinho, no centro de um pequeno cercado de um décimo de hectare, onde eu teria água, sombra, grama e silêncio. Se eu me preocupasse em colocar lá dentro uma estátua, não seria nem um Júpiter, nem um Apolo: não tenho nada a ver com esses senhores; nem vistas de Londres, de Roma, de Constantinopla ou de Veneza: Deus me guarde de morar aí! Eu colocaria o que me falta: a montanha, o vinhedo, a campina, cabras, vacas, carneiros, ceifeiros, pastores" [39].

É preciso, assim, ter presente no espírito o fato de que, ainda que se manifeste como universal, a disposição estética se enraíza nas condições de existência particulares e de que ela constitui uma dimensão, a mais rara, a mais distintiva, a mais distinguida, de um estilo de vida, para compreender que só se pode descrever a relação que as diferentes classes mantêm com a obra de arte ou, mais exatamente, a relação entre as classes sociais com respeito à obra de arte na linguagem, cara a Halbwachs, da "distância com relação ao foco dos valores culturais". Relação de força, indiscutivelmente, mas tão desigual que tem poucas chances de aparecer enquanto tal mesmo para aqueles que, na sua relação com a arte ou com os artistas — essa forma irreconhecível de luta de classes — defendem, obscuramente, sua arte de viver.

[37] Ibid., p. 271.
[38] "Bastaria que cada um de nós consultasse a si mesmo para ser capaz de, após uma curta informação, emitir sobre qualquer obra de arte um julgamento." PROUDHON, P. J. *Du principe de l'art et de sa destination sociale.* Paris, Rivière, 1939, p. 49.
[39] PROUDHON, P. J. *Contradictions économiques*, p. 268.

4. O CAMPO CIENTÍFICO *

A sociologia da ciência repousa no postulado de que a verdade do produto — mesmo em se tratando desse produto particular que é a verdade científica — reside numa espécie particular de condições sociais de produção; isto é, mais precisamente, num estado determinado da estrutura e do funcionamento do campo científico. O universo "puro" da mais "pura" ciência é um campo social como outro qualquer, com suas relações de força e monopólios, suas lutas e estratégias, seus interesses e lucros, mas onde todas essas *invariantes* revestem formas específicas.

A luta pelo monopólio da competência científica

O campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores), é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo especificamente nessa luta é o monopólio da *autoridade científica* definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social; ou, se quisermos, o monopólio da *competência científica*, compreendida enquanto capacidade de

* Reproduzido de BOURDIEU, P. Le champ scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 2/3, jun. 1976, p. 88-104. Tradução de Paula Montero.

falar e de agir legitimamente (isto é, de maneira autorizada e com autoridade), que é socialmente outorgada a um agente determinado [1].

Dizer que o campo é um lugar de lutas não é simplesmente romper com a imagem irenista da "comunidade científica" tal como a hagiografia científica a descreve — e, muitas vezes, depois dela, a própria sociologia da ciência. Não é simplesmente romper com a idéia de uma espécie de "reino dos fins" que não conheceria senão as leis da concorrência pura e perfeita das idéias, infalivelmente recortada pela força intrínseca da idéia verdadeira. É também recordar que o próprio funcionamento do campo científico *produz e supõe uma forma específica de interesse* (as práticas científicas não aparecendo como "desinteressadas" senão quando referidas a interesses diferentes, produzidos e exigidos por outros campos).

Falando de interesse científico e de autoridade (ou de competência) científica, pretendemos afastar, desde logo, as distinções que habitam, implicitamente, as discussões sobre a ciência. Assim, tentar dissociar o que, na competência científica, seria pura representação social, poder simbólico, marcado por todo um "aparelho" (no sentido de Pascal) de emblemas e de signos, e o que seria pura capacidade técnica, é cair na armadilha constitutiva de toda competência, *razão social* que se legitima apresentando-se como razão puramente técnica (conforme vemos, por exemplo, nos usos tecnocráticos da noção de competência) [2]. Na

[1] Duas observações rápidas para evitar possíveis mal-entendidos. Primeiramente, não se pode reduzir as relações objetivas que são constitutivas do campo ao conjunto das *interações*, no sentido do interacionismo, isto é, ao conjunto das *estratégias* que, na realidade, ele determina. Por outro lado, é necessário precisar o que significa ser socialmente reconhecido. Veremos que o grupo que confere esse reconhecimento tende, cada vez mais, a reduzir-se ao conjunto dos cientistas (ou concorrentes) à medida que crescem os recursos científicos acumulados e, correlativamente, a autonomia do campo.

[2] O conflito relatado por Sapolsky entre os partidários da fluorização, isto é, os detentores da autoridade oficial (*health officials*), que se estimam os únicos competentes em matéria de saúde pública, e os adversários dessa inovação, entre os quais contam-se inúmeros cientistas que, aos olhos oficiais, ultrapassam os "limites de seu próprio campo de competência", permite perceber claramente a verdade social da competência como palavra autorizada e de autoridade que está em jogo na luta entre os grupos (cf. SAPOLSKY, H. M. Science, voters and the fluoridation controversy. *Science*, v. 162, 25 out. 1968, p. 427-33). Nunca o problema da competência se colocou com tanta acuidade e clareza como nas relações com os "profanos". (Ver BARNES, S. B. On the reception of scientific beliefs. In: —., org. *Sociology of science*. Londres, Penguin, 1972. p. 269-91; BOLTANSKI, L. e MALDIDIER, P. Carrière scientifique, morale scientifique et vulgarisation. *Information sur les Sciences Sociales*, *3* (9), 1970, p. 99-118.)

realidade, o "augusto aparelho" que envolve aqueles a quem chamávamos de "capacidades" no século passado e de "competências" hoje — becas rubras e arminho, sotainas e capelos dos magistrados e doutores em outros tempos, títulos escolares e distinções científicas dos pesquisadores de hoje — essa "ostentação tão autêntica", como dizia Pascal, essa ficção social que nada tem de socialmente fictício, modifica toda a percepção social da capacidade propriamente técnica. Assim, os julgamentos sobre a capacidade científica de um estudante ou de um pesquisador estão *sempre contaminados*, no transcurso de sua carreira, pelo conhecimento da posição que ele ocupa nas hierarquias instituídas (as Grandes Escolas, na França, ou as universidades, por exemplo, nos Estados Unidos).

Pelo fato de que todas as práticas estão orientadas para a aquisição de autoridade científica (prestígio, reconhecimento, celebridade etc.), o que chamamos comumente de "interesse" por uma atividade científica (uma disciplina, um setor dessa disciplina, um método etc.) tem sempre uma dupla face. O mesmo acontece com as estratégias que tendem a assegurar a satisfação desse interesse.

Uma análise que tentasse isolar uma dimensão puramente "política" nos conflitos pela dominação do campo científico seria tão falsa quanto o *parti pris* inverso, mais freqüente, de somente considerar as determinações "puras" e puramente intelectuais dos conflitos científicos. Por exemplo, a luta pela obtenção de créditos e de instrumentos de pesquisa que hoje opõe os especialistas não se reduz jamais a uma simples luta pelo poder propriamente "político". Aqueles que estão à frente das grandes burocracias científicas só poderão impor sua vitória como sendo uma vitória da ciência se forem capazes de impor uma definição de ciência que suponha que a boa maneira de fazer ciência implica a utilização de serviços de uma grande burocracia científica, provida de créditos, de equipamentos técnicos poderosos, de uma mão-de-obra abundante. Assim, eles constituem em metodologia universal e eterna a prática de sondagens com amplas amostragens, as operações de análise estatística dos dados e formalização dos resultados, instaurando, como medida de toda prática científica, o padrão mais favorável às suas capacidades intelectuais e institucionais. Reciprocamente, os conflitos epistemológicos são sempre, inseparavelmente, conflitos políticos; assim, uma pesquisa sobre o poder no campo científico poderia perfeitamente só comportar questões aparentemente epistemológicas.

De uma definição rigorosa do campo científico enquanto espaço objetivo de um jogo onde compromissos científicos estão engajados resulta que é inútil distinguir entre as determinações propriamente científicas e as determinações propriamente sociais das práticas essencialmente *sobredeterminadas*. É preciso citar a descrição de Fred Reif que mostra, quase involuntariamente, o quanto é artificial e mesmo impossível a distinção entre interesse intrínseco e interesse extrínseco, entre o que é importante para o pesquisador determinado e o que é importante para os outros pesquisadores.

> "Um cientista procura fazer as pesquisas que ele considera importantes. Mas a *satisfação intrínseca e o interesse não são suas únicas motivações*. Isto transparece quando observamos o que acontece quando um pesquisador descobre uma publicação com os resultados a que ele estava quase chegando: fica quase sempre transtornado, ainda que *o interesse intrínseco* de seu trabalho não tenha sido afetado. Isto porque seu trabalho *não deve ser interessante somente para ele, mas deve ser também importante para os outros*" [3].

O que é percebido como importante e interessante é o que tem chances de ser reconhecido como importante e interessante pelos outros; portanto, aquilo que tem a possibilidade de fazer aparecer aquele que o produz como importante e interessante aos olhos dos outros.

Para não correr o risco de voltar à filosofia idealista, que confere à ciência o poder de se desenvolver segundo sua lógica imanente [4], é preciso supor que os investimentos se organizam com referência a uma antecipação — consciente ou inconsciente — das chances médias de lucro em função do capital acumulado. Assim, a tendência dos pesquisadores a se concentrar nos problemas considerados como os mais importantes se explica pelo fato de que uma contribuição ou descoberta concernente a essas questões traz um lucro simbólico mais importante. A intensa competição assim desencadeada tem todas as chances de determinar uma baixa nas taxas médias de lucro material e/ou simbólico e, conseqüentemente, uma migração de pesquisadores em direção a novos objetos menos prestigiados, mas em torno dos quais a competição é menos forte [5].

A distinção que Merton estabelece (ao referir-se às ciências sociais) entre conflitos "sociais" e conflitos "intelectuais" constitui uma estratégia,

[3] REIF, F. The competitive world of the pure scientist. *Science*, 15 dez. 1961, 134 (3494), p. 1957-62.

[4] Como faz Kuhn, quando sugere que as "revoluções científicas" só aparecem após o esgotamento dos paradigmas.

[5] Deve-se compreender, a partir da mesma lógica, as transferências de capital de um campo determinado para um campo socialmente inferior, onde uma competição menos intensa promete lucro maior ao detentor de um determinado capital científico.

ao mesmo tempo social e intelectual, que tende a impor uma delimitação do campo dos objetos legítimos de discussão [6]. Com efeito, reconhece-se nessa distinção uma das estratégias pela qual a sociologia americana oficial tende a garantir sua respeitabilidade acadêmica e a impor uma delimitação do científico e do não-científico que lhe permita coibir toda pergunta que, considerada como cientificamente inconveniente, ponha em questão os fundamentos de sua respeitabilidade [7].

Uma autêntica ciência da ciência só pode constituir-se com a condição de recusar radicalmente a oposição abstrata (que se encontra também na história da arte, por exemplo) entre uma análise imanente ou interna, que caberia mais propriamente à epistemologia e que restituiria a lógica segundo a qual a ciência engendra seus próprios problemas e, uma análise externa, que relacionaria esses problemas às condições sociais de seu aparecimento. É o campo científico, enquanto lugar de luta política pela dominação científica, que designa a cada pesquisador, em função da posição que ele ocupa, seus problemas, indissociavelmente políticos e científicos, e seus métodos, estratégias científicas que, pelo fato de se definirem expressa ou objetivamente pela referência ao sistema de posições políticas e científicas constitutivas do campo científico, são ao mesmo tempo estratégias políticas. Não há "escolha" científica — do campo da pesquisa, dos métodos empregados, do lugar de publicação; ou, ainda, escolha entre uma publicação imediata de resultados parcialmente verificados e uma publicação tardia de resultados plenamente controlados [8] — que não seja

[6] [Conflito social: distribuição de recursos intelectuais entre os diferentes tipos de trabalho sociológico. Conflito intelectual: oposição de idéias sociológicas rigorosamente formuladas. (N. do T.)] Ver MERTON, R. K. *The sociology of science.* Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1973. p. 55.

[7] Entre as inúmeras expressões desse credo neutralista, esta é particularmente típica: "Enquanto profissionais — universitários ou técnicos — os sociólogos se consideram essencialmente capazes de separar, em nome do sentido de responsabilidade social, sua ideologia pessoal de seu papel profissional nas suas relações com seus pares e clientes. Está claro que este é o resultado mais acabado da aplicação do conceito de profissionalização à sociologia, particularmente no período do ativismo universitário que começa em 1965. A partir da organização da sociologia como disciplina, muitos sociólogos tiveram ideologias pessoais muito intensas que os levavam a tentar colocar seus conhecimentos a serviço da transformação social, quando, enquanto universitários, eles deveriam afrontar o problema das normas que se impõem ao professor e ao pesquisador". (JANOWITZ, M. *The American Journal of Sociology, 78,* (1), jul. 1972, p. 105-35.)

[8] HAGSTROM, W. D. *The scientific community.* Nova York, Basic Books, 1965. p. 100.

uma estratégia política de investimento objetivamente orientada para a maximização do lucro propriamente científico, isto é, a obtenção do reconhecimento dos pares-concorrentes.

A acumulação do capital científico

A luta pela autoridade científica, espécie particular de *capital social* que assegura um poder sobre os mecanismos constitutivos do campo e que pode ser reconvertido em outras espécies de capital, deve o essencial de suas características ao fato de que os produtores tendem, quanto maior for a autonomia do campo, a só ter como possíveis clientes seus próprios concorrentes. Isto significa que, num campo científico fortemente autônomo, um produtor particular só pode esperar o reconhecimento do valor de seus produtos ("reputação", "prestígio", "autoridade", "competência" etc.) dos outros produtores que, sendo também seus concorrentes, são os menos inclinados a reconhecê-lo sem discussão ou exame. De fato, somente os cientistas engajados no mesmo jogo detêm os meios de se apropriar simbolicamente da obra científica e de avaliar seus méritos. E também de direito: aquele que faz apelo a uma autoridade exterior ao campo só pode atrair sobre si o descrédito [9]. Muito semelhante, sob este aspecto, a um campo artístico fortemente autônomo, o campo científico deve, entre outras coisas, sua especificidade ao fato de que os concorrentes não podem contentar-se em se *distinguir* de seus predecessores já reconhecidos. Eles são obrigados, sob pena de se tornarem ultrapasados e "desqualificados", a integrar suas aquisições na construção distinta e distintiva que os supera.

Na luta em que cada um dos agentes deve engajar-se para impor o valor de seus produtos e de sua própria autoridade de produtor legí-

[9] Fred Reif lembra que aqueles que, preocupados em ver seus trabalhos publicados o mais rapidamente possível, recorrem à imprensa cotidiana, atraem a reprovação de seus pares-concorrentes, em nome da distinção entre *publicação* e *publicidade*. Importantes descobertas em física, por exemplo, foram, assim, anunciadas no *New York Times*. A mesma distinção orienta as atitudes com relação a certas formas de vulgarização, sempre suspeitas de não serem mais do que formas eufemísticas de autodivulgação. Basta citar os comentários do editor do jornal oficial dos físicos americanos: "Por cortesia para com os colegas, os autores têm o hábito de impedir toda divulgação pública de seus artigos, antes de terem aparecido na revista científica. As descobertas científicas não são matérias de sensação para os jornais e todos os meios de comunicação de massa devem ter simultaneamente acesso à informação. De agora em diante, rejeitaremos todos os artigos cujo conteúdo já tenha sido publicado na imprensa cotidiana" (REIF, F. Op. cit.).

timo, está sempre em jogo o poder de impor uma definição da ciência (isto é, a de limitação do campo dos problemas, dos métodos e das teorias que podem ser considerados científicos) que mais esteja de acordo com seus interesses específicos. A definição mais apropriada será a que lhe permita ocupar legitimamente a posição dominante e a que assegure, aos talentos científicos de que ele é detentor a título pessoal ou institucional, a mais alta posição na hierarquia dos valores científicos (por exemplo, enquanto detentor de uma espécie determinada de capital cultural, como ex-aluno de uma instituição de ensino particular ou então como membro de uma instituição científica determinada etc.). Existe assim, a cada momento, uma hierarquia social dos campos científicos — as disciplinas — que orienta fortemente as práticas e, particularmente, as "escolhas" de "vocação". No interior de cada um deles há uma hierarquia social dos objetos e dos métodos de tratamento [10].

As discussões sobre a prioridade das descobertas opõem, em mais de um caso, aquele que descobriu o fenômeno desconhecido sob a forma de uma simples anomalia, de uma falha nas teorias existentes, e aquele que faz do fato desconhecido um *fato* científico novo, inserindo-o numa construção científica irredutível ao simples dado bruto. Essas discussões políticas sobre o direito e a propriedade científica, que são ao mesmo tempo debates sobre o sentido do que foi descoberto e debates epistemológicos sobre a *natureza da descoberta* científica, opõem na realidade, mediante protagonistas particulares, dois princípios de hierarquização das práticas científicas: um que confere primazia à observação e à experimentação e, portanto, às inclinações e capacidades correspondentes, outro que privilegia a teoria e os "interesses" científicos correlativos. Debate este que nunca cessou de ocupar o centro da reflexão epistemológica.

Assim, a definição do que está em jogo na luta científica faz parte do jogo da luta científica: os dominantes são aqueles que conseguem impor uma definição da ciência segundo a qual a realização mais perfeita consiste em ter, ser e fazer aquilo que eles têm, são e fazem. Diga-se de passagem que a *communis doctorum opinio*, como dizia a escolástica, não é mais que uma *ficção oficial* que nada tem de fictícia, pois a eficácia simbólica que sua legitimidade lhe confere permite que ela preencha uma função semelhante ao papel que a noção de opinião pública preenche para a ideologia liberal. A ciência oficial não é o que, freqüentemente, dela faz a sociologia da ciência: o sistema de normas

[10] A respeito desse ponto, ver BOURDIEU, P. Méthode scientifique et hierarchie sociale des objets. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1, 1975, p. 4-6.

e valores que a "comunidade científica", grupo indiferenciado, imporia e inculcaria a todos os seus membros, a anomia revolucionária só podendo, assim, ser imputada aos que fracassaram na socialização científica [11]. Essa visão "durkheimiana" do campo científico poderia não ser mais que a transfiguração da representação do universo científico que os detentores da ordem científica têm interesse em impor, sobretudo aos seus concorrentes.

Não acabaríamos nunca de recensear os exemplos desse "funcionalismo", mesmo num autor que, como Kuhn, dá lugar ao conflito na sua teoria da evolução científica:

> "uma comunidade de especialistas (das ciências) fará o possível para assegurar a progressão da acumulação dos dados que ela pode utilizar com precisão e detalhadamente" [12].

Visto que a "função", no sentido do "funcionalismo" da escola americana, nada mais é que o *interesse dos dominantes* (de um campo determinado, ou a classe dominante no campo da luta de classes) em perpetuar um sistema que esteja em conformidade com seus interesses (ou a *função* que o sistema preenche para essa classe particular de agentes), basta silenciar sobre os interesses (as funções diferenciais), fazendo da comunidade científica o sujeito das práticas, para cair no funcionalismo.

Por que a definição do que está em jogo na luta faz parte da luta (mesmo nas ciências como a matemática, onde o consenso aparente sobre o que está em jogo é muito alto), esbarramos, sem cessar, com as antinomias da legitimidade. O interesse apaixonado que os pesquisadores em ciências sociais têm pelas ciências da natureza não poderia ser compreendido de outro modo: é a definição dos princípios de avaliação de sua própria prática que está em jogo na pretensão de impor, em nome da epistemologia ou da sociologia da ciência, a definição legítima

[11] Como a filosofia social de inspiração durkheimiana, que descreve o conflito social na linguagem da marginalidade, do desvio ou da anomia, essa filosofia da ciência tende a reduzir as relações de competição entre dominantes e dominados às relações entre "centro" e "periferia", reencontrando a metáfora imanentista cara a Halbwachs da distância aos "núcleos" dos valores centrais. (Ver, por exemplo, BEN-DAVID, J. *The scientist's role in society*. Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall Inc., 1971 e SHILS, E. Center and periphery. In: *The logic of personal knowlegde, essays presented to Michael Polanyi on his seventieth birthday*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961. p. 117-30.)

[12] KUHN, T. S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago, The University of Chicago Press, 1962. p. 168.

da forma mais legítima de ciência — a ciência da natureza. Tanto no campo científico quanto no campo das relações de classe não existem instâncias que legitimam as instâncias de legitimidade; as reivindicações de legitimidade tiram sua legitimidade da força relativa dos grupos cujos interesses elas exprimem: à medida que a própria definição dos critérios de julgamento e dos princípios de hierarquização estão em jogo na luta, ninguém é *bom* juiz porque não há juiz que não seja, ao mesmo tempo, juiz e parte interessada.

Vemos, assim, a ingenuidade da técnica dos "juízes" a que recorre comumente a tradição científica para definir as hierarquias características de um campo determinado: hierarquia dos agentes ou das instituições — as universidades dos EUA; hierarquia dos problemas, domínios ou métodos; hierarquia dos próprios campos etc. É a mesma filosofia ingênua da objetividade que inspira o recurso a "especialistas internacionais". Como se a posição de observadores estrangeiros pudesse colocá-los ao abrigo dos *parti pris* e das tomadas de posição num momento em que a economia das trocas ideológicas conhece tantas sociedades multinacionais. E, ainda, como se suas análises "científicas" do estado da ciência pudessem ser outra coisa que não a justificação, cientificamente mascarada, do estado particular da ciência ou das instituições científicas com o qual compactuam.

Veremos adiante que a sociologia da ciência raramente escapa dessa estratégia de perícia enquanto imposição de legitimidade que prepara uma conquista de mercado. Por trás das problemáticas dos especialistas sobre o valor relativo dos regimes universitários se esconde, inevitavelmente, a questão das *condições ótimas* para o desenvolvimento da ciência e, conseqüentemente, do melhor regime político — os sociólogos americanos tendem a fazer da "democracia liberal" de estilo americano a condição da "democracia científica" [13].

A autoridade científica é, pois, uma espécie particular de capital que pode ser acumulado, transmitido e até mesmo, em certas condições, reconvertido em outras espécies. Podemos retomar a descrição de Fred Reif sobre o processo de acumulação de capital científico e as formas de sua reconversão. Isto no caso particular do campo da física contemporânea, onde a posse de capital científico tende a favorecer a aquisição de capital suplementar e onde a carreira científica "bem-sucedida" torna-se um processo *contínuo* de acumulação no qual o capital inicial, representado pelo título escolar, tem um papel determinante:

> "Desde a *high school*, o futuro homem da ciência tem consciência do papel da competição e do prestígio no seu futuro êxito. Deve esforçar-se em obter as melhores notas para ser admitido no *college* e, mais tarde, no *graduate school*. Percebe que a passagem por um *college* reputado é de uma importância decisiva para ele (...) Enfim, ele deve ganhar a estima de seus professores para garantir-se cartas de recomendação que o ajudarão a entrar no *college* e a obter as bolsas e os prêmios (...) Quando ele estiver procurando emprego, estará em melhor posição se vier de uma instituição conhecida e se tiver trabalhado com algum pesquisador renomado. Em todo caso, para ele é essencial que, no mundo dos homens de primeira classe, se aceite fazer comentários favoráveis sobre o seu trabalho (...) O acesso a níveis universitários mais elevados está submetido aos mesmos critérios. A universidade exige de novo cartas de recomendação escritas por cientistas do Exterior e pode, algumas vezes, suscitar a formação de um comitê de exame, antes de tomar a decisão de promover alguém a um cargo de professor titular".

Esse processo continua com o acesso aos cargos administrativos, às comissões governamentais etc. O pesquisador depende também de sua reputação junto aos colegas para obter fundos para pesquisa, para atrair estudantes de qualidade, para conseguir subvenções e bolsas, convites, consultas, distinções (como Prêmio Nobel, National Academy of Science etc.).

O reconhecimento, marcado e garantido socialmente por todo um conjunto de sinais específicos de consagração que os pares-concorrentes concedem a cada um de seus membros, é função do *valor distintivo* de seus produtos e da *originalidade* (no sentido da teoria da informação) que se reconhece coletivamente à contribuição que ele traz aos recursos científicos já acumulados. O fato de que o capital de autoridade proporcionado pela descoberta seja monopolizado pelo primeiro a fazê-la ou, pelo menos, por aquele que a torna conhecida e reconhecida, explica a importância e a freqüência das *questões de prioridade*. Se acontece que vários nomes estejam ligados à primeira descoberta, o prestígio atribuído a cada um deles diminui na proporção inversa. Aquele que chega a uma descoberta algumas semanas ou meses depois do outro despendeu seus esforços em pura perda, seus trabalhos se reduzindo ao estatuto de duplicação sem interesse de um trabalho já conhecido. Isto explica a precipitação que certos autores demonstram em publicar seus trabalhos,

[13] Ver, por exemplo, MERTON, R. K. Science and technology in a democratic order. *Journal of Legal and Political Sociology*, v. I, 1942. Reeditado em MERTON, R. K. *Social theory and social structure* (ed. rev.) Nova York, Free Press, 1967. p. 550-1, sob o título "Science and democratic social structure". Ver também BARBER, B. *Science and the social order*. Glencoe, The Free Press of Glencoe, 1952. p. 73 e 83.

a fim de evitar que sejam ultrapassados [14]. O conceito de *visibility* que os autores americanos empregam freqüentemente (trata-se, como sempre, de uma noção de uso corrente no meio universitário) exprime bem o *valor diferencial, distintivo,* dessa espécie particular de capital social: acumular capital é fazer um "nome", um nome próprio, um nome conhecido e reconhecido, marca que distingue imediatamente seu portador, arrancando-o como forma visível do fundo indiferenciado, despercebido, obscuro, no qual se perde o homem comum. Vem daí, sem dúvida, a importância das metáforas perceptivas, de que a oposição entre *brilhante* e *obscuro* é o paradigma na maioria das taxionomias escolares [15]. A lógica da distinção funciona plenamente no caso das assinaturas múltiplas, que reduzem, enquanto tal, o *valor distintivo* atribuído a cada um dos signatários. Podemos compreender, assim, o conjunto de observações de Harriet A. Zuckerman [16] sobre os "modelos da ordem em que os autores de artigos científicos são nomeados", como o produto das estratégias que visam *minimizar a perda de valor distintivo* imposta pelas necessidades da nova divisão de trabalho científico. Assim, para explicar

[14] Assim se explicam as diferentes estratégias que os pesquisadores utilizam na difusão dos *preprints* e *reprints*. Seria fácil demonstrar que todas as diferenças observadas segundo a disciplina, a idade dos pesquisadores ou a instituição à qual eles pertencem podem ser compreendidas a partir das diferentes funções que essas duas formas de comunicação científica preenchem. A primeira consiste em divulgar os produtos rapidamente, escapando aos prazos das publicações científicas (vantagem importante nos setores altamente competitivos), junto a um número restrito de leitores que são, muitas vezes, também os concorrentes mais competentes. A segunda consiste em divulgar mais amplamente, junto ao conjunto dos colegas ou da demanda, produtos marcados e socialmente imputados a um nome próprio. (Ver Hagstrom, W. D. Factors related to the use of different modes of publishing research in four scientific fields. In: Nelson, C. E. e Pollock, D. K., orgs. *Communication among scientists and engineers*. Lexington (Mass.), Health Lemington Books, D. C. Heath and Co., 1970.)

[15] Daí as dificuldades que encontramos nas pesquisas sobre intelectuais, cientistas ou artistas, tanto nas entrevistas quanto na publicação dos resultados: propor o *anonimato* a pessoas que estão ocupadas em fazer um nome é suprimir a motivação principal da participação numa entrevista; não lhe propor é proibir-se de fazer perguntas "indiscretas", isto é, objetivantes e redutoras. A publicação dos resultados coloca problemas equivalentes, nem que seja pelo fato de que o anonimato tem, como efeito, tornar o discurso ininteligível ou transparente segundo o grau de informação dos leitores (e isto mais ainda nesses casos, visto que muitas posições só contam com um elemento: um nome próprio).

[16] Zuckerman, H. A. Patterns of name ordering among authors of scientific papers: a study of social symbolism and its ambiguity. *American Journal of Sociology, 74* (3), nov. 1968, p. 276-91.

que os laureados com o Prêmio Nobel não sejam nomeados em primeiro lugar com mais freqüência do que os outros, como era de se esperar, tendo em vista que os autores são normalmente citados na ordem do valor relativo de suas contribuições, não é necessário invocar uma moral aristocrática tipo *noblesse oblige*; basta, com efeito, supor que a visibilidade de um nome numa série é função, em primeiro lugar, de sua *visibilidade relativa*, definida pelo grau que ele ocupa na série e, em segundo lugar, de sua *visibilidade intrínseca*, que resulta do fato de que, já conhecido, ele é mais facilmente reconhecido e retido (um dos mecanismos que fazem com que, também aqui, o capital leve ao capital). Por compreender que a tendência a deixar para os outros o primeiro lugar cresça à medida que cresce o capital possuído e, portanto, o lucro simbólico automaticamente assegurado, independentemente do grau em que os autores são nomeados [17]. O mercado dos bens científicos tem suas leis, que nada têm a ver com a moral. Arriscamo-nos a introduzir na ciência das ciências, sob diversos nomes "eruditos", o que os agentes chamam às vezes de "valores" ou "tradições" da "comunidade científica", se não soubermos reconhecer enquanto tais as estratégias que, nos universos onde se tem interesse no desinteresse, tendem a dissimular as estratégias. Essas estratégias de segunda ordem, através das quais nos *colocamos dentro das regras*, permitem somar às satisfações do interesse bem-compreendido os lucros mais ou menos universalmente prometidos às ações que não têm outra determinação aparente senão a do respeito puro e desinteressado da regra.

Capital científico e propensão a investir

A estrutura do campo científico se define, a cada momento, pelo estado das relações de força entre os protagonistas em luta, agentes ou instituições, isto é, pela estrutura da distribuição do capital específico, resultado das lutas anteriores que se encontra objetivado nas instituições e nas disposições e que comanda as estratégias e as chances objetivas dos diferentes agentes ou instituições. Basta perceber, aqui como em qualquer outro lugar, a relação dialética que se estabelece entre as es-

[17] O modelo aqui proposto explica perfeitamente — sem apelar para nenhuma determinante moral — o fato de que os laureados cedem o lugar de destaque mais freqüentemente depois da obtenção do prêmio e de que sua contribuição para a pesquisa coroada de êxito é mais visivelmente marcante que a contribuição que eles tiveram em outras pesquisas coletivas.

truturas e as estratégias — por meio das disposições — para fazer desaparecer a antinomia entre a sincronia e a diacronia, entre a estrutura e a História. A estrutura da distribuição do capital científico está na base das transformações do campo científico e se manifesta por intermédio das estratégias de conservação ou de subversão da estrutura que ela mesma produz. Por um lado, a posição que cada agente singular ocupa num dado momento na estrutura do campo científico é a resultante, objetivada nas instituições e incorporada nas disposições, do conjunto de estratégias anteriores desse agente e de seus concorrentes (elas próprias dependentes da estrutura do campo, pois resultam das propriedades estruturais da posição a partir da qual são engendradas). Por outro lado, as transformações da estrutura do campo são o produto de estratégias de conservação ou de subversão que têm seu princípio de orientação e eficácia nas propriedades da posição que ocupam aqueles que as produzem no interior da estrutura do campo.

Isso significa que, num determinado estado do campo, os investimentos dos pesquisadores dependem tanto na sua importância (medida, por exemplo, em tempo dedicado à pesquisa) quanto na sua natureza (e, particularmente, no grau do risco assumido) da importância de seu capital atual e potencial de reconhecimento e de sua posição atual e potencial no campo. Segundo uma lógica muitas vezes observada, as aspirações — o que chamamos muitas vezes de "ambições científicas" — são tanto mais altas quanto o capital de reconhecimento é elevado: a posse do capital que o sistema escolar confere, sob a forma de um título raro, desde o começo da carreira científica, implica e supõe — através de mediações complexas — a busca de objetivos elevados, socialmente desejados e garantidos por esse título. Assim, tentar medir a relação estatística que se estabelece entre o prestígio de um pesquisador e o prestígio de seus títulos escolares de origem (Grande escola ou faculdade francesa, universidade que conferiu o doutoramento nos EUA), *uma vez controlados os efeitos de sua produtividade* [18], é assumir implicitamente a hipótese de que a produção e o prestígio atual são independentes (entre eles) e independentes dos títulos de origem. De fato, à medida que o título, enquanto capital escolar reconvertível em capital universitário e científico, encerra uma trajetória provável, ele comanda, por meio das "aspirações razoáveis" que ele autoriza, toda a relação com a carreira científica — escolha dos assuntos mais ou menos "ambiciosos", uma maior ou menor produtividade etc. De maneira que o efeito do prestígio das instituições não se exerce somente de maneira direta, "contaminando" o julgamento das capacidades científicas manifestadas na quantidade e na qualidade dos trabalhos, ou de maneira indireta, por meio de contatos com os mestres mais prestigiados que a elevada origem escolar garante (freqüentemente associada a uma elevada origem social), mas ainda pela mediação da "causalidade do provável", isto é, pela virtude das aspirações que autorizam e que favorecem as chances objetivas (poderíamos fazer observações análogas a respeito dos efeitos da origem social para títulos escolares de origem semelhantes). Assim, a oposição, por exemplo, entre os investimentos seguros da pesquisa intensiva e especializada e os investimentos arriscados da pesquisa extensiva que pode conduzir a vastas sínteses teóricas (revolucionárias ou até ecléticas) tende a produzir a oposição entre trajetórias elevadas e trajetórias inferiores no campo escolar e científico [19]. Do mesmo modo, para compreender as transformações das práticas científicas que acompanham o avanço na carreira é preciso relacionar as diferentes estratégias científicas (por exemplo, os investimentos maciços e extensivos unicamente em pesquisas ou investimentos moderados e intensivos em pesquisas associados a investimentos na administração científica), não com os grupos de idade, posto que cada campo define suas próprias leis de envelhecimento social [20], mas com a importância do capital possuído, que, definindo a cada momento as chances objetivas de lucro, define as estratégias "razoáveis" de investimento ou desinvestimento. Nada é mais artificial que descrever as propriedades genéricas das diferentes fases da "carreira científica" [21]. Ainda que se trate da "carreira média" num

[18] Ver, por exemplo, HARGENS, L. L. e HAGSTROM, W. D. Sponsored and contest mobility of american academic scientists. *Sociology of Education, 40* (1), inverno 1967, p. 24-38.

[19] Ver BOURDIEU, P., BOLTANSKI, L. e MALDIDIER, P. La défense du corps. *Information sur les Sciences Sociales, 10* (4), p. 45-86.

[20] A análise estatística mostra, por exemplo, que, para o conjunto das gerações passadas, a idade de produtividade científica máxima se situa entre 26 e 30 anos para os químicos, entre 30 e 34 para os físicos e os matemáticos, entre 35 e 39 para os bacteriologistas, os geólogos e os fisiologistas (LEHMAN, H. C. *Age and achievement*. Princeton, Princeton University Press, 1953).

[21] Ver REIF, F. e STRAUSS, A. The impact of rapid discovery upon the scientist's career. *Social Problems*, inverno, 1965, p. 297-311. A comparação sistemática deste artigo — para o qual o físico colaborou com o sociólogo — com o que escrevia o físico alguns anos antes, forneceria ensinamentos excepcionais sobre o funcionamento do pensamento sociológico americano. Basta indicar que a "conceituação" (isto é, a tradução de conceitos para o jargão da disciplina) tem, como contrapartida, o desaparecimento total da referência ao campo no seu conjunto e, em particular, ao sistema de trajetórias (ou de carreiras) que confere, a cada carreira singular, suas propriedades mais importantes.

campo particular[22]. Com efeito, toda carreira se define fundamentalmente pela posição que ela ocupa na estrutura do sistema de carreiras possíveis[23]. Existem tantos tipos de trajetórias quantas maneiras de entrar, de se manter e de sair da pesquisa. Toda descrição que se limita às características gerais de uma carreira qualquer faz desaparecer o essencial, isto é, as *diferenças*. O decréscimo da quantidade e da qualidade do trabalho científico com a idade, que podemos observar no caso das carreiras "médias" e que aparentemente se compreende se admitimos que o crescimento do capital de consagração tende a reduzir a urgência da alta produtividade que foi necessária para obtê-lo, só se torna completamente inteligível se compararmos as carreiras médias com as carreiras mais elevadas, que são as únicas a conferir até o fim os lucros simbólicos necessários à reativação contínua da propensão a investir, retardando, assim, continuamente o desinvestimento.

A ordem (científica) estabelecida

A forma que reveste a luta inseparavelmente científica e política pela legitimidade depende da estrutura do campo, isto é, da estrutura da distribuição do capital específico de reconhecimento científico entre os participantes na luta. Esta estrutura pode teoricamente variar entre dois limites teóricos, de fato jamais alcançados: de um lado, a situação de monopólio de capital específico de autoridade científica, de outro a situação de concorrência perfeita supondo a distribuição eqüitativa desse capital entre todos os concorrentes. O campo científico é sempre o lugar de uma *luta, mais ou menos desigual*, entre agentes desigualmente dotados de capital específico e, portanto, desigualmente capazes de se apropriarem do produto do trabalho científico que o conjunto dos concorrentes produz pela sua *colaboração objetiva* ao colocarem em ação o conjunto dos meios de produção científica disponíveis. Em todo campo se põem, com *forças mais ou menos desiguais* segundo a estrutura da distribuição do capital no campo (grau de homogeneidade), os dominantes, ocupando as posições mais altas na estrutura de distribuição de

[22] Ver Glaser, B. G. Variations in the importance of recognition in scientist's career. *Social Problems*, 10 (3), inverno 1963, p. 268-76.
[23] Para evitar refazer, aqui, toda a demonstração, contento-me em remeter a Bourdieu, P. Les catégories de l'entendement professoral. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 3, maio 1975, p. 68-93.

capital científico, e os dominados, isto é, os novatos, que possuem um capital científico tanto mais importante quanto maior a importância dos recursos científicos acumulados no campo.

Tudo parece indicar que, à medida que crescem os recursos científicos acumulados, e que, em conseqüência da elevação correlativa do direito de entrada, eleva-se o grau de homogeneidade entre os concorrentes, a concorrência científica tende a distinguir-se em sua forma e intensidade daquela que se observava em estados anteriores desses mesmos campos ou em outros campos onde os recursos acumulados são menos importantes e o grau de heterogeneidade mais elevado. Esquecendo de levar em conta essas propriedades estruturais e morfológicas dos diferentes campos (o que mais ou menos eles sempre fazem), os sociólogos da ciência se expõem a universalizar um caso particular. É assim que a oposição entre as estratégias de conservação e as estratégias de subversão — que será analisada a seguir — tende a se enfraquecer na medida em que a homogeneidade do campo cresce e que decresce correlativamente a probabilidade das *grandes revoluções periódicas em proveito das inúmeras pequenas revoluções permanentes.*

Na luta que os opõem, os dominantes e os pretendentes — os novatos, como dizem os economistas — recorrem a estratégias antagônicas profundamente opostas em sua lógica e no seu princípio. Os interesses (no duplo sentido da palavra) que os motivam e os meios que eles podem colocar em ação para satisfazê-los dependem estreitamente de sua posição no campo, isto é, de seu capital científico e do poder que ele lhes confere sobre o campo da produção e circulação científicas e sobre os lucros que ele produz. Os dominantes consagram-se às *estratégias de conservação*, visando assegurar a perpetuação da ordem científica estabelecida com a qual compactuam. Essa ordem não se reduz, conforme comumente se pensa, à *ciência oficial*, conjunto de recursos científicos herdados do passado que existem no *estado objetivado* sob forma de instrumentos, obras, instituições etc., e no *estado incorporado* sob forma de hábitos científicos, sistemas de esquemas gerados de percepção, de apreciação e de ação, que são o produto de uma forma específica de ação pedagógica e que tornam possível a escolha dos objetos, a solução dos problemas e a avaliação das soluções. Essa ordem engloba também o conjunto das instituições encarregadas de assegurar a produção e a circulação dos bens científicos ao mesmo tempo que a reprodução e a circulação dos produtores (ou reprodutores) e consumidores desses

bens, isto é, essencialmente o sistema de ensino, único capaz de assegurar à ciência oficial a permanência e a consagração, inculcando sistematicamente *habitus* científicos ao conjunto dos destinatários legítimos da ação pedagógica, em particular a todos os novatos do campo da produção propriamente dito. Além das instâncias especificamente encarregadas da consagração (academias, prêmios etc.), ele compreende ainda as revistas científicas que, pela seleção que operam em função de critérios dominantes, consagram produções conformes aos princípios da ciência oficial, oferecendo, assim, continuamente, o exemplo do que merece o nome de ciências, e exercendo uma censura de fato sobre as produções heréticas, seja rejeitando-as expressamente ou desencorajando simplesmente a intenção de publicar pela definição do publicável que elas propõem [24].

É o campo que designa a cada agente suas estratégias, ainda que se trate da que consiste em derrubar a ordem científica estabelecida. Segundo a posição que eles ocupam na estrutura do campo (e, sem dúvida, também segundo as variáveis secundárias tais como a trajetória social, que comanda a avaliação das oportunidades), os "novatos" podem orientar-se para as colocações seguras das *estratégias de sucessão*, próprias para lhes assegurar, ao término de uma carreira previsível, os lucros prometidos aos que realizam o ideal oficial da excelência científica pelo preço de inovações circunscritas aos limites autorizados; ou para as *estratégias de subversão*, investimentos infinitamente mais custosos e arriscados que só podem assegurar os lucros prometidos aos detentores do monopólio da legitimidade científica em troca de uma redefinição completa dos princípios de legitimação da dominação. Os novatos que recusam as carreiras traçadas só poderão "vencer os dominantes em seu próprio jogo" se empenharem um suplemento de investimentos propriamente científicos sem poder esperar lucros importantes, pelo menos a curto prazo, posto que eles têm contra si toda a lógica do sistema.

[24] Sobre a ação de "filtragem" dos comitês de redação das revistas científicas (em ciências sociais), ver Crane, D. The gate-keepers of science: some factors affecting the selection of articles for scientific journals. *American Sociologist, II*, 1967, p. 195-201. Tudo permite pensar que, em matéria de produção científica como em matéria de produção literária, os autores selecionam, consciente ou inconscientemente, os lugares de publicação em função da idéia que eles têm de suas "normas". Tudo nos leva a pensar que a auto-eliminação, evidentemente menos perceptível, é ao menos tão importante quanto a eliminação expressa (sem falar do efeito que produz a imposição de uma norma do publicável).

Por um lado, a invenção segundo uma arte de inventar já inventada, que, resolvendo os problemas susceptíveis de serem colocados nos limites da problemática estabelecida pela aplicação de métodos garantidos (ou trabalhando para salvaguardar os princípios contra as contestações heréticas), tende a fazer esquecer que ela só resolve os problemas que pode colocar ou só coloca os problemas que pode resolver. Por outro lado, a invenção herética que, colocando em questão os próprios princípios da antiga ordem científica, instaura uma alternativa nítida, sem compromisso possível, entre dois sistemas mutuamente exclusivos. Os fundadores de uma ordem científica herética rompem o contrato de troca que os candidatos à sucessão aceitam ao menos tacitamente: não reconhecendo senão o princípio da legitimação que pretendem impor, eles não aceitam entrar no ciclo das *trocas de reconhecimento* que assegura a transmissão regularizada da autoridade científica entre os detentores e os pretendentes (quer dizer, muito freqüentemente, entre membros de gerações diferentes, o que leva muitos observadores a reduzirem os conflitos de legitimidade a conflitos de geração). Recusando todas as cauções e garantias que a antiga ordem oferece, recusando a participação (progressiva) ao capital coletivamente garantido que se realiza segundo procedimentos regulados de um dos contratos de delegação, eles realizam a acumulação inicial através de um golpe de força, por uma ruptura desviando em proveito próprio o crédito de que se beneficiavam os antigos dominantes, sem conceder-lhes a contrapartida do reconhecimento que lhes oferecem aqueles que aceitam se inserir na continuidade de uma linhagem [25].

Tudo leva a crer que a propensão às estratégias de conservação ou às estratégias de subversão é tanto mais dependente das disposições em relação à ordem estabelecida quanto maior for a dependência da ordem científica com relação à ordem social dentro da qual ela está inserida. Tem, portanto, fundamento supor que a relação que Lewis Feuer estabelece entre as inclinações universitária e politicamente subversivas do jovem Einstein e seu trabalho cientificamente revolucionário, vale, de certa maneira, *a fortiori* para as ciências como a biologia ou a sociologia que estão longe de terem alcançado o grau de autonomia da física dos tempos de Einstein. A oposição que esse autor estabelece entre as

[25] Veremos, adiante, a forma original que essa transmissão regulada do capital científico reveste, nos campos onde, como na física de hoje, a conservação e a subversão são quase indiscerníveis.

disposições revolucionárias de Einstein, membro, em sua juventude, de um grupo de estudantes judeus revoltados contra a ordem científica estabelecida e contra a ordem estabelecida, e as disposições reformistas que demonstra um Poincaré, perfeito representante da "república dos professores", homem da ordem e pela reforma ordenada, tanto na ordem política quanto na científica, não pode deixar de evocar a oposição homóloga entre Marx e Durkheim.

> "Em seu esforço de reflexão original", diz Lewis Feuer, "Einstein foi apoiado por um estranho pequeno círculo de jovens intelectuais, cheios de sentimentos de revolta social e científica própria de sua geração e que formavam uma contracomunidade científica fora da instituição oficial, um grupo de boêmios cosmopolitas levados, nesses tempos revolucionários, a considerar o mundo de uma maneira nova" [26].

Superando a oposição ingênua entre *habitus* individuais e condições sociais de sua realização, Lewis Feuer sugere a hipótese, corroborada pelos recentes trabalhos sobre o sistema de ensino científico [27], de que o fácil e rápido acesso às responsabilidades administrativas que se ofereciam na França aos alunos das Grandes Escolas científicas tendia a desencorajar a revolta contra a ordem (científica) estabelecida. Nos grupos de intelectuais marginais, ao contrário, a revolta encontrava um terreno favorável, posto que estes se achavam em situação de precário equilíbrio entre o sistema de ensino e a boêmia revolucionária:

> "Podemos, na verdade, arriscar a hipótese de que, precisamente porque a França era uma 'república de professores' e porque os mais brilhantes alunos da escola politécnica eram rapidamente absorvidos para a alta função militar e a engenharia civil, não seria verossímil que uma ruptura radical com os princípios recebidos pudesse ter lugar. Uma revolução científica encontra seu terreno mais fértil numa contracomunidade. Quando o jovem cientista encontra muito rapidamente responsabilidades administrativas, sua energia está menos disponível para a sublimação no radicalismo de uma pesquisa pura. Tratando-se da criatividade revolucionária, a própria abertura da administração francesa aos talentos científicos constitui, talvez, um fator explicativo do conservadorismo científico, mais importante que todos os outros fatores habitualmente adiantados."

[26] FEUER, L. S. The social roots of Einstein's theory of relativity. *Anals of Science*, v. 27, n. 3, set. 1971, p. 278-98 e n. 4, dez. 1971, p. 313-44.
[27] Ver SAINT-MARTIN, M. de. *Les fonctions sociales de l'enseignement scientifique*. Paris-La Haye, Mouton, col. Cahiers du Centre de Sociologie Europeenne, n. 8, 1971 e BOURDIEU, P. e SAINT-MARTIN, M. de. *Le système des grandes écoles et la reproduction de la classe dominante*, no prelo.

Da revolução inaugural à revolução permanente

Quais são as condições sociais que devem ser preenchidas para que se instaure um jogo social onde prevaleça a idéia verdadeira, porque os que dele participam têm interesse na verdade, em vez de ter, como em outros jogos, a verdade de seus interesses? É evidente que não se trata de fazer desse universo social de exceção uma exceção das leis fundamentais de todo campo, e, em particular, da lei do interesse que pode conferir uma violência impiedosa às lutas científicas mais "desinteressadas" (o "desinteresse" não sendo senão, como vimos, um sistema de interesses específicos: tanto artísticos e religiosos quanto científicos, que a relativa indiferença para com os objetos ordinários do interesse, dinheiro, honras etc., implica). O fato de que o campo científico comporte sempre uma parte de arbitrário social na medida em que ele se serve dos interesses daqueles que, no campo e/ou fora dele, são capazes de receber os proveitos, não exclui que, sob certas condições, a própria lógica do campo (em particular, a luta entre dominantes e recém-chegados e a censura mútua que daí resulta) exerça um *desvio sistemático dos fins* que transforma continuamente a busca dos interesses científicos privados (no duplo sentido da palavra) em algo de proveitoso para o progresso da ciência [28].

As teorias da ciência e de suas transformações predispõem-se a preencher funções ideológicas nas lutas dentro do campo científico (ou nos campos que pretendem a cientificidade, como o das ciências sociais) porque elas universalizam as propriedades ligadas a *estados particulares* desses campos: é o caso da teoria positivista que confere à ciência o poder de resolver todas as questões que ela coloca (desde que cientificamente colocadas) e de impor, pela aplicação de critérios objetivos, o consenso sobre suas soluções; inscreve, assim, o progresso na rotina da "ciência normal" e age como se pudesse passar de um sistema para outro — de Newton a Einstein, por exemplo — pela simples acumulação de conhecimentos, pelo refinamento das medidas e pela retificação dos princípios. O mesmo pode ser dito da teoria de Kuhn que, válida para as revoluções inaugurais da ciência debutante (de que a revolução copernicana nos dá o paradigma no verdadeiro sentido da palavra) retoma

[28] É tal mecanismo que tende a assegurar o controle das relações com o universo exterior, com os leigos. (Ver BOLTANSKI, L. e MALDIDIER, P. Op. cit.)

simplesmente o modelo positivista invertido [29]. Na verdade, o campo da astronomia onde se dá a revolução copernicana se opõe ao campo da física do mesmo modo que o mercado "submerso nas relações sociais" (*embedded in social relationships*) das sociedades arcaicas se opõe, segundo Polanyi, ao "mercado auto-regulado" (*self-regulating market*) das sociedades capitalistas. Não é por acaso que a revolução copernicana implica a reivindicação expressa de autonomia por um campo científico ainda "imerso" no campo religioso e no campo da filosofia e, por seu intermédio, no campo da política. Esta reivindicação implica a afirmação do direito dos cientistas a decidir as questões científicas ("a matemática aos matemáticos") em nome da legitimidade específica que lhes confere sua competência.

Enquanto o método científico e a censura e/ou a assistência que ele impõe ou propõe não estejam objetivados em mecanismos e em disposições, as rupturas científicas tomam necessariamente a forma de revoluções contra a instituição, e as revoluções contra a ordem científica estabelecida permanecem inseparáveis das revoluções contra a ordem estabelecida. Quando, ao contrário, graças a essas revoluções originárias, se encontra excluído qualquer recurso a armas ou poderes, ainda que puramente simbólicos, diferentes dos que são comuns ao campo, o próprio funcionamento deste passa a definir cada vez mais completamente não apenas a ordem ordinária da "ciência normal", mas também as rupturas extraordinárias, essas "revoluções ordenadas", como diz Bachelard, que estão inscritas na lógica da história da ciência, isto é, da polêmica científica [30]. Quando o método está inscrito nos mecanismos do campo, a revolução contra a ciência instituída se opera com a assistência de uma instituição que fornece as condições institucionais da

29 Não há dúvida, com efeito, que a filosofia da história da ciência proposta por Kuhn, com a alternância de concentração monopolística (paradigma) e de revolução, deve muito ao caso particular da revolução "copernicana" tal qual ele a analisa e que considera "típica de qualquer revolução maior da ciência" (KUHN, T. S. *La révolution copernicienne.* Paris, Fayard, 1973. p. 153 e 162): sendo ainda muito fraca, a autonomia relativa da ciência em relação ao poder e, em particular, em relação à Igreja, a revolução científica (na astronomia matemática) passa pela revolução política e supõe uma revolução de todas as disciplinas científicas que pode ter efeitos políticos.

30 Além de Bachelard e Reif, D. Bloor percebeu que as transformações na organização social da ciência determinaram uma transformação na natureza das revoluções científicas (ver BLOOR, D. Essay Review: two paradigms for scientific knowledge? *Science Studies,* 1, 1971, p. 101-15).

ruptura; o campo torna-se o lugar de uma revolução permanente, mas cada vez mais desprovida de efeitos políticos. É por isto que esse universo da revolução permanente pode ser também, sem contradição, o do "dogmatismo legítimo" [31]: o equipamento científico necessário à revolução científica só pode ser adquirido na e pela cidadela científica. Na medida em que aumentam os recursos científicos acumulados, torna-se cada vez mais importante o capital científico incorporado necessário para apropriá-los e ter, assim, acesso aos problemas e instrumentos científicos, isto é, à luta científica (direito de entrada) [32]. Segue-se daí que a revolução científica não interessa aos mais desprovidos, mas aos que são, ao contrário, entre os novatos, os mais ricos cientificamente [33]. A antinomia entre ruptura e continuidade se enfraquece num campo que, ignorando a distinção entre as fases revolucionárias e a "ciência normal", encontra na ruptura contínua o verdadeiro princípio de sua continuidade; correlativamente, a oposição entre as estratégias de sucessão e as estratégias de subversão tendem cada vez mais a perder seu sentido posto que a acumulação do capital necessário à realização das revoluções e do capital que as revoluções permitem obter tende sempre, cada vez mais, a se realizar segundo os padrões regulamentados de uma carreira [34].

A transmutação do antagonismo anárquico dos interesses particulares em dialética científica torna-se cada vez mais total à medida que o inte-

31 BACHELARD, G. *Le matérialisme rationnel.* Paris, P. U. F., 1953. p. 41.

32 A principal censura é constituída por esse direito de entrada, isto é, pelas condições de acesso ao campo científico e ao sistema de ensino que a ele dá acesso. É o caso de se interrogar sobre as propriedades que as ciências da natureza (sem falar das ciências do homem, onde, pela fragilidade dos métodos, a maior liberdade é deixada aos *habitus*) devem seu recrutamento social, *grosso modo,* às condições de acesso ao ensino superior (ver SAINT-MARTIN, M. de. Op. cit.).

33 Sabe-se que as próprias *revoluções inaugurais* que dão nascimento a um novo campo, constituindo, pela ruptura, um novo domínio de objetividade, se devem quase sempre aos detentores de um grande capital científico que, em virtude de variáveis secundárias (tais como o fato de pertencer a uma classe social ou a uma etnia improvável nesse universo) se encontram numa posição de desequilíbrio própria a favorecer uma inclinação revolucionária: é o caso, por exemplo, dos novatos que importam para um campo o capital acumulado num campo socialmente superior (ver BEN-DAVID, J. Roles and innovation in medicine. *American Journal of Sociology,* 65, 1960, p. 557-68 e BEN-DAVID, J. e COLLINS, R. Social factors in origins of a new science: the case of psychology. *American Sociological Review,* 31, 1966, p. 451-65).

34 Vimos, acima, a descrição que Reif nos dá sobre a forma mais freqüente que a acumulação de capital toma em tal estado do campo.

resse que todo produtor de bens simbólicos tem em produzir produtos "que não sejam somente interessantes para ele mesmo," como afirma Fred Reif,"mas também importantes para os outros" (produtos próprios a obter dos outros que reconheçam a sua importância e a de seu autor) se choca com concorrentes mais capazes de colocar os mesmos meios a serviço das mesmas intenções — o que leva, cada vez mais freqüentemente, com as descobertas simultâneas, ao sacrifício dos interesses de um dos produtores ou dos dois [35]; ou, dito de outro modo, na medida em que o interesse privado que cada agente singular tem em combater e dominar seus concorrentes para obter deles o reconhecimento está munido de todo um conjunto de instrumentos que conferem plena eficácia à sua intenção polêmica dando-lhe todo o alcance universal de uma censura metódica. E, de fato, à medida que aumentam os recursos acumulados e o capital necessário à sua apropriação, o mercado onde o produto científico pode ser colocado se restringe, sem cessar, a concorrentes cada vez mais fortemente armados de instrumentos para criticá-lo racionalmente e desacreditar seu autor: o antagonismo, que é o princípio da estrutura e da transformação de todo campo social, tende a tornar-se cada vez mais radical e fecundo porque o *acordo forçado* onde se engendra a razão deixa cada vez menos lugar ao impensado e a *doxa*. A ordem coletiva da ciência se elabora na e pela anarquia concorrencial das ações interessadas, cada agente encontrando-se dominado — e, com ele, todo o grupo — pelo entrecruzamento aparentemente incoerente das estratégias individuais. Assim, a oposição entre os aspectos "funcionais" e "disfuncionais" do funcionamento de um campo científico dotado de uma grande autonomia não tem sentido: as tendências mais "disfuncionais" (por exemplo, a propensão ao segredo e a recusa de cooperação) estão inscritas nos próprios mecanismos que engendram as disposições mais "funcionais". Na medida em que o método científico se inscreve nos mecanismos sociais que regulam o funcionamento do campo e que se encontra, assim, dotado da objetividade superior de uma lei social imanente, pode realmente objetivar-se em instrumentos capazes de controlar e algumas vezes dominar aqueles que o utilizam e nas disposições duravelmente constituídas que a instituição escolar produz. Essas disposições encontram um reforço contínuo nos mecanismos sociais que, achando suporte no materialismo racional da ciência objetivada e incorporada, produzem controle e censura, mas também invenção e ruptura [36].

[35] Existe um consenso, com efeito, de que a luta científica se torna cada vez mais intensa (apesar das conseqüências da especialização que tende a reduzir, sem cessar, o universo dos concorrentes pela divisão em subcampos cada vez mais estreitamente especificados) na medida em que a ciência avança ou, mais precisamente, na medida em que os recursos científicos acumulados aumentam e que o capital necessário para realizar a invenção se torna mais larga e uniformemente distribuído entre os concorrentes pela ampliação do *direito de entrada* no campo.

A ciência e os doxósofos

A ciência jamais teve outro fundamento senão o da crença coletiva em seus fundamentos, que o próprio funcionamento do campo científico produz e supõe. A própria orquestração objetiva dos esquemas práticos inculcados pelo ensinamento explícito e pela familiarização — fundamento do consenso do que está em jogo no campo, isto é, dos problemas, dos métodos e das soluções imediatamente percebidos como científicos — encontra seu fundamento no conjunto dos mecanismos institucionais que asseguram a seleção social e escolar dos pesquisadores (em função, por exemplo, da hierarquia estabelecida das disciplinas), a formação dos agentes selecionados, o controle do acesso aos instrumentos de pesquisa e de publicação etc. [37]. O campo de discussão que a ortodoxia e a heterodoxia desenham, através de suas lutas, se recorta sobre o fundo do campo da *doxa*, conjunto de pressupostos que os antagonistas admitem como sendo evidentes, aquém de qualquer discussão, porque constituem a condição tácita da discussão [38]: a censura que a

[36] O conjunto dos processos que acompanham a autonomização do campo científico mantém relações dialéticas: assim, a ampliação contínua do direito de entrada que a acumulação de recursos específicos implica contribui em troca para a autonomização do campo científico instaurando, indiretamente, um corte social como o mundo profano dos leigos.

[37] O *habitus* primeiro produzido pela educação de classe e o *habitus* secundário inculcado pela educação escolar contribuem, com pesos diferentes no caso das ciências sociais e das ciências da natureza, para determinar uma adesão pré-reflexiva aos pressupostos tácitos do campo (sobre o papel da socialização, ver HAGSTROM, W. D. Sponsored and contest mobility..., cit., p. 9 e KUHN, T. S. The function of dogma in scientific research. In: CROMBIE, A. C., org. *Scientific change*. Londres, Heineman, 1963. p. 347-69).

[38] Vemos o que poderia tornar-se a etnometodologia (mas seria ela ainda uma etnometodologia?) se ela soubesse que aquilo que ela toma como objeto, o *taken for granted* de Schutz, é a adesão pré-reflexiva à ordem estabelecida.

ortodoxia exerce — e que a heterodoxia denuncia — esconde uma censura ao mesmo tempo mais radical e invisível porque constitutiva do próprio funcionamento do campo, que se refere ao conjunto do que é admitido pelo simples fato de pertencer ao campo, o conjunto do que é colocado fora da discussão pelo fato de aceitar o que está em jogo na discussão, isto é, o consenso sobre os objetos da dissensão, os interesses comuns que estão na base dos conflitos de interesse, todo o não-discutido, o não-pensado, tacitamente mantidos fora dos *limites* da luta [39].

Dependendo do grau de autonomia do campo com relação às determinações externas, é maior a parte de arbitrário social englobada ao sistema de pressupostos constitutivos do campo considerado. Isto significa que, no espaço abstrato da teoria, qualquer campo científico — o das ciências sociais ou da matemática, hoje, ou o da alquimia ou da astronomia matemática do tempo de Copérnico — pode estar situado em algum ponto entre os dois limites representados, de um lado, pelo campo religioso (ou o campo da produção literária), no qual a verdade oficial nada mais é do que a imposição legítima (isto é, arbitrária, e não reconhecida enquanto tal) de um arbitrário cultural exprimindo o interesse específico dos dominantes — dentro do campo e fora dele — e, de outro lado, por um campo científico que baniria qualquer elemento de arbitrário (ou de não-pensado) social e onde os mecanismos sociais realizariam a imposição necessária das normas universais da razão.

A questão que assim se coloca é a do grau de arbitrário social da *crença* que o funcionamento do campo produz e que é a condição de seu funcionamento ou, o que dá no mesmo, a questão do grau de autonomia do campo (em relação, primeiro, à demanda social da classe dominante) e das condições sociais, internas e externas, dessa autonomia. O princípio de todas as diferenças entre *campos científicos* — capazes de produzir e de satisfazer um interesse propriamente científico e de manter, assim, um processo dialético interminável — e *campos de produção de discurso eruditos* — onde o trabalho coletivo só tem por efeito e função perpetuar o campo idêntico a ele mesmo, produzindo, tanto dentro quanto fora, a crença no valor autônomo dos objetivos e dos

[39] No campo da produção ideológica (do qual participam ainda os diferentes campos da produção de discursos científicos ou letrados), o fundamento do consenso na dissensão que define a *doxa* reside, como veremos, na relação censurada do campo de produção do poder (isto é, na função oculta do campo da luta de classes).

objetos que ele produz — reside na relação de *dependência pela aparência de independência* em relação às demandas externas: os doxósofos, cientistas aparentes e cientistas da aparência, só podem legitimar o despojamento que eles operam pela constituição arbitrária de um saber esotérico inacessível ao profano e a delegação que eles exigem ao se arrogarem o monopólio de certas práticas ou a reflexão sobre elas, com a condição de imporem a crença de que sua falsa ciência é perfeitamente independente das demandas sociais e que ela só satisfaz tão bem porque afirma sua grande recusa de servi-las.

De Heidegger falando das "massas" e das "elites" na linguagem altamente eufemística do "autêntico" e do "inautêntico" aos politicólogos americanos, reproduzindo a visão oficial do mundo social nas semi-abstrações de um discurso descritivo-normativo, é sempre a mesma estratégia da *falsa ruptura* que define o *jargão erudito* por oposição à linguagem científica. Onde a linguagem científica coloca aspas, como observa Bachelard, para assinalar que as palavras da linguagem ordinária ou da linguagem científica anterior que ela conserva estão completamente redefinidas e retiram seu sentido do novo sistema teórico [40], a linguagem erudita usa aspas ou neologismos somente para manifestar simbolicamente uma distância e uma ruptura fictícias em relação ao senso comum: não dispondo de nenhuma autonomia real, ela só pode, com efeito, produzir completamente seu efeito ideológico conservando-se suficientemente transparente para continuar evocando a experiência e a expressão ordinária que ela define e *denega*.

As estratégias da falsa ruptura exprimem a verdade objetiva de campos que só dispõem de uma *falsa autonomia*: com efeito, enquanto a classe dominante concede às ciências da natureza uma autonomia que se mede pelo seu grau de interesse nas aplicações das técnicas científicas na economia, ela nada tem a esperar das ciências sociais, a não ser, no melhor dos casos, uma contribuição particularmente preciosa para a legitimação da ordem estabelecida e um reforço do arsenal dos instrumentos simbólicos de dominação. O desenvolvimento tardio e sempre ameaçado das ciências sociais aí está para testemunhar que o progresso em direção à autonomia real — que condiciona e supõe, ao mesmo tempo, a instauração de mecanismos constitutivos de um campo científico auto-regulado e autárquico — se choca, necessariamente, com obstáculos desconhecidos

[40] BACHELARD, G. Op. cit., p. 216-17.

alhures: e não pode ser de outro modo, porque o que está em jogo na luta interna pela autoridade científica no campo das ciências sociais, isto é, o poder de produzir, impor e inculcar a representação legítima do mundo social, é o que está em jogo entre as classes no campo da política [41]. Segue-se daí que as posições na luta interna não podem jamais atingir o grau de independência com relação às posições nas lutas externas que se observa no campo das ciências da natureza. A idéia de uma ciência neutra é uma ficção, e uma ficção interessada, que permite fazer passar por científico uma forma neutralizada e eufêmica, particularmente eficaz simbolicamente porque particularmente *irreconhecível*, da representação dominante do mundo social [42]. Desvendando os mecanismos sociais que asseguram a manutenção da ordem estabelecida, cuja eficácia propriamente simbólica repousa no desconhecimento de sua lógica e de seus efeitos, fundamento de um reconhecimento sutilmente extorquido, a ciência social toma necessariamente partido na luta política. Portanto, quando ela consegue instaurar-se (o que supõe certas condições preenchidas, correlativas a um estado determinado da relação de forças entre as classe), a luta entre a ciência e a falsa ciência dos doxósofos (que podem reclamar para si as mais revolucionárias tradições teóricas) traz, necessariamente, uma contribuição para a luta entre as classes, que, pelo menos neste caso, não tem igualmente o mesmo interesse em relação à verdade científica.

A questão fundamental da sociologia da ciência toma, no caso das ciências sociais, uma forma particularmente paradoxal: Quais são as condições sociais de possibilidade do desenvolvimento de uma ciência liberta das pressões e das demandas sociais, sabendo que, neste caso, os progressos no sentido da racionalidade científica não são progressos no sentido da neutralidade política? Não se pode negar a questão. É o que

---

41 Assim, os sistemas de classificação (taxionomias), que são uma das questões essenciais da luta ideológica entre as classes (ver BOURDIEU, P. e BOLTANSKI, L. Le titre et le poste: rapports entre le système de production et le système de reproduction. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2, 1975, p. 95-107), constituem, através das tomadas de posição a respeito da existência ou da não-existência das classes sociais — um dos grandes princípios de divisão do campo sociológico (ver BOURDIEU, P. Classes et classement. *Minuit*, 5, 1973, p. 22-4 e COXON, A. P. A. e JONES, C. L. *Occupational categorization and images of society*. Working Paper, n. 4, Project on Ocupational Cognition, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974).

42 Segue-se daí que a sociologia da ciência (e, em particular, da relação que a ciência social mantém com a classe dominante) não é uma especialidade entre outras, mas faz parte das condições de uma sociologia científica.

fazem, por exemplo, aqueles que imputam as particularidades das ciências sociais ao fato de sua recentidade, em nome de uma filosofia ingenuamente evolucionista que coloca a ciência oficial no termo da evolução. Na verdade, a teoria do *atraso* só é verdadeira, paradoxalmente, no caso da sociologia oficial e, mais precisamente, da sociologia oficial da sociologia. Basta, com efeito, ter em mente as célebres análises de Alexander Gerschenkron sobre o "atraso econômico", para compreender os traços mais característicos dessas formas particulares de discurso erudito que são as *falsas ciências*. Gerschenkron nota, com efeito, que, quando o processo de industrialização começa *com atraso*, ele apresenta diferenças sistemáticas em relação àqueles que se deram em países mais desenvolvidos, não somente no que concerne às "estruturas produtivas e organizacionais", isto porque ele coloca em ação "instrumentos instituicionais" originais e porque se desenvolve num clima ideológico diferente [43]. É a existência de ciências mais avançadas — grandes fornecedoras não somente de métodos e de técnicas geralmente empregadas fora das condições técnicas e sociais de validade, mas também de exemplos — que permite à sociologia oficial atribuir-se aparências de cientificidade: a ostentação de autonomia pode tomar, aqui, uma forma sem precedentes, de que o esoterismo, sabiamente fomentado das velhas tradições letradas, representa uma pobre antecipação. A sociologia oficial visa não a se realizar enquanto ciência, mas a realizar a imagem oficial da ciência que a sociologia oficial da ciência, espécie de instância jurídica que a *comunidade* (a palavra se aplica perfeitamente neste caso) dos sociólogos oficiais se atribui, tem por função fornecer-lhe, ao preço de uma reinterpretação positivista da prática científica das ciências da natureza.

Para ficarmos completamente convencidos da função ideológica justificadora que a história social das ciências sociais preenche, tal como é praticada no *establishment* americano [44], bastaria recensear o

---

43 GERSCHENKRON, A. *Economic backwardness in historical perspective*. Cambridge, Harvard University Press, 1962. p. 7.

44 A filosofia da história que persegue a história social da ciência social encontra uma expressão paradigmática na obra de Terry Clark que Paul Vogt caracteriza sociologicamente, numa resenha, com dois adjetivos: "Terry N. Clark's long-awaited, much circulated in manuscript *Prophets and Patrons*". (Ver CLARK, T. N. *Prophets and patrons, the french university and the emergency of the social science*. Cambridge, Harvard University Press, 1973 e CHAMBOREDON, J. C. Sociologie de la sociologie et intérêts sociaux des sociologues. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2, 1975, p. 2-17.)

conjunto dos trabalhos direta ou indiretamente consagrados à *competição*, palavra-chave de toda sociologia da ciência americana que, na sua obscuridade de conceito nativo promovido à dignidade científica, condensa todo o não-pensado (a *doxa*) dessa sociologia. A tese segundo a qual produtividade e competição estão diretamente ligadas [45] inspira-se numa teoria funcionalista da competição, variante sociológica da crença nas virtudes do "mercado livre". A palavra inglesa *competition* designa também o que chamamos de concorrência: reduzindo toda competição a *competição entre universidades* ou fazendo da competição entre universidades a condição da competição entre pesquisadores, nunca nos questionamos sobre os obstáculos à *competição* científica, imputáveis à *competição* ao mesmo tempo *econômica e científica* que tem lugar no *academic market place*.

A *competição* que essa ciência institucional reconhece é a competição que se dá dentro dos limites da conveniência social que faz tanto mais fortemente obstáculo à verdadeira competição científica — capaz de colocar em questão a ortodoxia — quanto mais carregado de arbitrário social for o universo em que estivermos situados. Pode-se compreender, portanto, que a exaltação da unanimidade do "paradigma" possa coincidir com a exaltação da competição — ou, ainda, que se possa, segundo os autores, censurar a sociologia européia por pecar pelo excesso ou pela falta de competição.

Além das ferramentas e das técnicas — computadores e programas de reprocessamento *automático* dos dados, por exemplo — a sociologia oficial toma emprestado da imaginação positivista um modelo de prática científica representada com todos os atributos simbólicos da respeitabilidade científica: máscaras e artifícios tais como os *gadgets* tecnológicos e o *kitsh* retórico, e um modelo da organização do que ela chama de "comunidade científica", concebido pela sua pobre ciência das organizações. Mas a sociologia oficial não tem o monopólio das leituras interessadas da história da ciência: a dificuldade particular que

[45] Joseph Ben-David tem o mérito de dar a essa tese sua forma mais direta: o alto grau de competição que caracteriza a universidade americana explica sua maior produtividade científica e sua maior flexibilidade (BEN-DAVID, J. Scientific productivity and academic organization in nineteenth century medicine. *American Sociological Review*, 25, 1960, p. 828-43); *Fundamental research and the universities*. Paris, O. C. D. E., 1968; BEN-DAVID, J. e ZLOCZOWER, Avraham, Universities and academic systems in modern societies. *European Journal of Sociology*, 3, 1962, p. 45-84).

a sociologia tem em pensar *cientificamente a ciência* relaciona-se com o fato de que ela está situada na parte mais baixa da hierarquia social das ciências. Seja elevando-se para pensar as ciências mais científicas, melhor do que elas próprias o fazem, seja abaixando-se para registrar a imagem triunfante que a hagiografia científica produz e propaga, a sociologia tem sempre a mesma dificuldade de se pensar enquanto ciência, isto é, pensar sua posição na hierarquia social das ciências.

Isso pode ser visto, com toda clareza, nas reações que o livro de Thomas Kuhn [46] suscitou e que dariam um material experimental de grande qualidade para uma análise empírica das ideologias da ciência e de suas relações com a posição de seus autores no campo científico. É verdade que esse livro, que nunca se sabe se está descrevendo ou prescrevendo a lógica da mudança científica [47], convida os leitores a nele procurarem respostas à questão da boa ou má ciência [48]. Por parte daquele que a linguagem nativa chama de "radicais", leu-se no livro de Thomas Kuhn um convite à "revolução" contra o "paradigma" [49], ou uma justificação do pluralismo liberal das *world-views* [50]; duas tomadas de posição correspondendo, sem dúvida, a diferentes posições no campo. Por parte dos mantenedores da ordem científica estabelecida, nele leu-se um convite para tirar a sociologia de uma fase "pré-paradigmática" impondo-lhe uma constelação unificada de crenças, de valores e de técnicas que simboliza a tríade capitolina de Parsons e de Lazarsfeld reconciliados com Merton. A exaltação da quantificação, da formalização e da neutralidade ética, o desdém pela "filosofia" e a rejeição da ambição sistemática em proveito da minúcia da verificação empírica e da tímida conceptualização dita

[46] KUHN, T. S. *The structure of scientific revolutions*, cit.

[47] Exemplo de prescrição larvar: a existência de um paradigma é um sinal de maturidade científica.

[48] Mais ainda do que nesse livro — cujas teses fundamentais não têm nada de radicalmente novo, ao menos para os leitores de Bachelard, objeto, ele próprio, pouco mais ou menos no mesmo momento e numa outra tradição, de uma captação semelhante — a intenção normativa pode ser notada em dois artigos de T. S. Kuhn onde ele descreve as funções positivas para o desenvolvimento científico de um pensamento "convergente" e sustenta que a adesão dogmática a uma tradição é favorável à pesquisa (KUHN, T. S. The function of dogma in scientific research, cit., p. 347-69 e The essential tension: tradition and innovation in scientific research. In: HUDSON, L., org. *The ecology of human intelligence*. Londres, Penguin, 1970. p. 342-59).

[49] Ver, por exemplo, GOULDNER, A. W. *The coming crisis of western sociology*, Nova York-Londres, Basic Books, 1970 e FRIEDRICHS, R. W. *A sociology of sociology*, Nova York, Free Press, 1970.

[50] GELLNER, E. Myth, ideology and revolution. In: CRICK, B. e ROBSON, W. A., orgs. *Protest and discontent*. Londres, Penguin, 1970. p. 204-20.

operacional das "teorias de médio alcance", são os traços obtidos por uma transmutação desesperadamente transparente do ser em dever-ser, que encontram sua justificação na necessidade de contribuir para o reforço dos "valores comunitários" tidos como condição de "ascensão".

Falsa ciência destinada a produzir e a manter a falsa consciência, a sociologia oficial (de quem a politicologia é, hoje, o mais belo ornamento) deve ostentar objetividade e "neutralidade ética" (isto é, neutralidade na luta entre as classes cuja existência, por outro lado, ela nega) manter as aparências de uma *ruptura* categórica com a classe dominante e suas demandas ideológicas, multiplicando os sinais exteriores de cientificidade: temos, assim, do lado do "empírico", a *ostentação tecnológica* e, do lado da "teoria", a *retórica do "neo"* (florescente também no campo artístico) que imita a acumulação científica aplicando a uma obra ou a um conjunto de obras do passado [51] o procedimento tipicamente erudito da "releitura" — operação paradigmaticamente escolar de simples reprodução (ou de reprodução simples) feita para produzir, nos limites do campo e de suas crenças, as aparências da "revolução". É preciso analisar sistematicamente essa *retórica de cientificidade* através da qual a "comunidade" dominante produz a crença no valor científico de seus produtos e na autoridade científica de seus membros: seja por exemplo, o conjunto das estratégias destinadas a dar *aparência de acumulação*, tais como a referência às fontes canônicas, geralmente reduzidas, como se diz, à "sua mais simples expressão" (pensemos, por exemplo, no destino póstumo do *Suicídio*), isto é, protocolos insípidos imitando o frio rigor do discurso científico, e aos artigos recentes, na medida do possível, sobre o mesmo assunto (é conhecida a oposição entre as ciências "duras" — *hard* — e as ciências "brandas" — *soft*); ou ainda as *estratégias de fechamento*, que entendem marcar uma separação categórica entre a problemática científica e os debates profanos e mundanos (sempre presentes mas a título de "fantasmas na máquina"), isto muitas vezes pelo preço de simples retraduções lingüísticas; ou as *estratégias de denegação*, que florescem nos politicólogos, hábeis em realizar o ideal dominante da "objetividade" num discurso apolítico sobre a política onde a política recalcada só aparece sob aparências irreconhecíveis e, portanto, irrepreensíveis, da denegação politicológica [52]. Mas essas es-

[51] Ver PARSONS, T. *The structure of social action.* Nova York, Free Press, 1968.
[52] Ver BOURDIEU, P. Les doxosophes. *Minuit*, 1, 1973, p. 26-45 (em particular a análise do efeito Lipset).

tratégias preenchem, além disso, uma função essencial: a circulação circular dos objetos, das idéias, dos métodos e, sobretudo, do reconhecimento no interior de uma comunidade produz [53], como todo *círculo de legitimidade*, um universo de crenças que encontram seu equivalente tanto no campo religioso quanto no campo da literatura ou da alta costura [54].

Mas é preciso ainda evitar, aqui, dar à *falsa ciência oficial* a significação que lhe confere a crítica "radical". Apesar de sua discordância sobre o *valor* que eles conferem ao "paradigma", princípio de unificação necessário ao desenvolvimento de ciência num caso, força de repressão arbitrária no outro — ou alternadamente um e outro, para Kuhn — conservadores e "radicais", adversários e cúmplices, concordam de fato no essencial: pelo ponto de vista necessariamente unilateral que eles têm do campo científico ao escolher, pelo menos inconscientemente, um ou outro dos campos antagonistas, eles não podem perceber que o controle ou a censura não são exercidos por tal ou tal instância mas pela *relação objetiva entre adversários cúmplices*, que, pelo seu próprio antagonismo, delimitam o campo da discussão legítima, excluindo como sendo absurda, ou simplesmente impensável, qualquer tentativa de tomada de posição não prevista (neste caso particular, de colocar, por exemplo, a serviço de uma outra axiomática científica as ferramentas elaboradas pela ciência oficial) [55].

Expressão levemente eufêmica dos interesses dos dominados do campo científico, a ideologia "radical" tende a tratar toda revolução contra a ordem científica estabelecida como revolução científica. Assim

[53] A sociologia oficial da ciência oferece uma justificação para cada um desses traços. Assim, por exemplo, o evitar problemas teóricos fundamentais encontra uma justificação na idéia de que, nas ciências da natureza, os pesquisadores não se preocupam com a filosofia da ciência (ver HAGSTROM, W. D. Sponsored and contest mobility..., cit., p. 277-79). Pode-se ver sem dificuldade o que a tal da sociologia da ciência deve à necessidade de legitimar um estado de fato e de transformar os limites a que está submetida em exclusões eletivas.
[54] Sobre a produção da crença e do fetichismo no campo da alta costura, ver BOURDIEU, P. e DELSAUT, Y. Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1* (1), jan. 1975, p. 7-36.
[55] Tais pares epistemológicos, que são ao mesmo tempo pares sociológicos, funcionam em qualquer campo (ver, por exemplo, o *Positivismusstreit*, que opõe Habermas e Popper no caso da Alemanha — mecanismo de derivação que, tendo sido testado na Europa, começa a fazer estragos nos EUA com a importação da Escola de Frankfurt).

ela faz, como se bastasse que uma "inovação" fosse excluída da ciência oficial para que ela pudesse ser considerada cientificamente revolucionária. A ideologia "radical" se omite, assim, de colocar a questão das condições sociais através das quais uma revolução contra a ordem científica estabelecida é também uma revolução científica e não uma simples heresia que visa derrubar a correlação de forças estabelecida no campo sem transformar os princípios sobre os quais repousa seu funcionamento [56]. Quanto aos dominantes, inclinados a admitir que a ordem científica na qual estão colocados todos os seus investimentos (no sentido da economia e da psicanálise) e de cujos lucros se apropriam é o dever-ser realizado, são logicamente levados a aderir à filosofia espontânea da ciência que se expressa na tradição positivista, forma de otimismo liberal que deseja que a ciência progrida pela força intrínseca da idéia verdadeira e que os mais "poderosos" sejam também os mais "competentes". Basta pensar nos antigos estados do campo das ciências da natureza ou no estado atual das ciências sociais para perceber a função ideológica de sociodicéia dessa filosofia da ciência que, dando o ideal por realizado, exclui a questão das condições sociais de realização desse ideal.

Ao se colocar que a própria sociologia da ciência funciona segundo as leis de funcionamento de todo campo científico, a sociologia da ciência não se condena de modo algum ao relativismo. Com efeito, uma sociologia científica da ciência (e a sociologia científica que ela contribui para tornar possível) só pode constituir-se com a condição de perceber claramente que às diferentes posições no campo científico associam-se representações da ciência, estratégias *ideológicas* disfarçadas em *tomadas de posição epistemológicas* através das quais os ocupantes de uma posição determinada visam justificar sua própria posição e as estratégias que eles colocam em ação para mantê-la ou melhorá-la e para desacreditar, ao mesmo tempo, os detentores da posição oposta e suas estratégias. Cada sociólogo é bom sociólogo de

[56] É preciso analisar todos os usos estratégicos que os dominados de um campo podem fazer da transfiguração ideológica de sua posição objetiva: por exemplo, a *exibição da exclusão* que permite aos excluídos tirar ainda partido da instituição (que eles reconhecem bastante ao criticá-la por não reconhecê-los), fazendo da exclusão uma garantia de cientificidade; ou, ainda, a contestação da "competência" dos dominantes, que está no centro de todo movimento herético (ver a contestação do monopólio da sagração) e que deve tanto menos armar-se de argumentos científicos quanto mais fraco for o capital científico acumulado etc.

seus concorrentes, a sociologia do conhecimento ou da ciência nada mais sendo do que a forma mais irrepreensível das estratégias de desqualificação do adversário enquanto ela tomar por objeto os adversários e suas estratégias e não o *sistema completo de estratégias, isto é, o campo das posições a partir do qual elas se engendram* [57]. A sociologia da ciência só é tão difícil porque o sociólogo está em jogo no jogo que ele pretende descrever (seja, primeiramente, a cientificidade da sociologia e, em segundo lugar, a cientificidade da forma de sociologia que ele pratica); ele só poderá objetivar o que está em jogo e as estratégias correspondentes se tomar por objeto não somente as estratégias de seus adversários científicos, mas o jogo enquanto tal, que comanda também suas próprias estratégias, ameaçando governar subterraneamente sua sociologia, e sua sociologia da sociologia.

[57] Sobre a necessidade de construir, enquanto tal, o campo intelectual para tornar possível uma sociologia dos intelectuais que seja algo além de uma troca de injúrias e de anátemas entre "intelectuais de direita" e "intelectuais de esquerda", ver BOURDIEU, P. Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation de l'oeuvre d'art. *Information sur les Sciences Sociales, 13* (3), 1974, p. 7-32.

5. A ECONOMIA DAS TROCAS LINGÜÍSTICAS *

"Talvez por hábito profissional, talvez em virtude da calma que adquire todo homem importante a quem se solicita conselho e que, sabendo que manterá em suas mãos o domínio da conversa, deixa o interlocutor agitar-se, esforçar-se, sofrer à vontade, talvez também para fazer valer o caráter de sua cabeça (grego segundo ele, apesar dos grandes favoritos), M. de Norpois, enquanto alguém lhe expunha alguma coisa, guardava uma imobilidade no rosto tão absoluta como se estivéssemos falando diante de algum busto antigo — e surdo — em uma gliptoteca."

PROUST, M. *À la recherche du temps perdu.*

Podemos nos perguntar por que um sociólogo se imiscui, hoje, na linguagem e na lingüística. Na verdade, o sociólogo não pode escapar a todas as forças mais ou menos larvares de dominação que a lingüística e seus conceitos exercem ainda hoje sobre as ciências sociais se não tomar a lingüística como objeto numa espécie de genealogia, ao mesmo tempo interna e externa, visando antes de tudo trazer à luz, conjuntamente, os pressupostos teóricos das operações de construção de objeto através dos quais esta ciência se fundou e as condições sociais de produção e, sobretudo, talvez da circulação de seus conceitos fundamentais. Quais são os efeitos *sociológicos* que os conceitos de língua e palavra, ou de competência e *performance* produzem quando se aplicam ao terreno do discurso ou, *a fortiori*, fora desse terreno; qual é a teoria sociológica das relações sociais que está implícita na aplicação prática

* Reproduzido de BOURDIEU, P. L'économie des échanges linguistiques. *Langue Française*, 34, maio 1977. Traduzido por Paula Montero.

desses conceitos? É preciso fazer toda uma análise sociológica [1] das razões pelas quais a filosofia *intelectualista*, que faz da linguagem mais um objeto de *intelecção* do que um *instrumento de ação* (ou de poder), foi tão facilmente aceita pelos etnólogos e semiólogos: o que era preciso conceder à lingüística para poder realizar essas espécies de transcrições mecânicas de seus cânones? Genealogia social (como estudo das condições sociais de possibilidade) e genealogia intelectual (como estudo das condições lógicas de possibilidade) se confundem: se as transferências foram tão fáceis, é porque se concedeu à lingüística o essencial, a saber, que a língua é feita para comunicar, portanto, para ser compreendida, decifrada, que o universo social é um sistema de *trocas simbólicas* [2] e a ação social um ato de comunicação. O filologismo, forma específica do intelectualismo e do objetivismo que povoa as ciências sociais, é a teoria do discurso que se impõe às pessoas que nada têm a ver com a língua, a não ser estudá-la.

Para sermos breves, podemos dizer que a crítica sociológica submete os conceitos lingüísticos a um tríplice deslocamento, substituindo: a noção de *gramaticalidade* pela de *aceitabilidade* ou, se quisermos, a noção de língua pela noção de língua legítima; as *relações de comunicação* (ou de interação simbólica) pelas *relações de força simbólica* e, ao mesmo tempo, a questão do *sentido* do discurso pela questão do *valor* e do poder do discurso; enfim e correlativamente, a competência propriamente lingüística pelo *capital simbólico*, inseparável da posição de locutor na estrutura social.

A competência ampliada

Passar da competência para o capital lingüístico é recusar a *abstração* inerente ao conceito de competência, isto é, a autonomização da capacidade de produção propriamente lingüística. A lingüística compreende implicitamente, por competência, a competência propriamente lingüística, isto é, a capacidade de engendramento infinito de discurso gramaticalmente conforme. Na verdade, essa competência não pode ser autonomizada — nem de fato ou de direito, nem genética ou estrutural-

[1] Esta análise se encontra esboçada em Bakhtin-Volochinov, através da crítica do filologismo como deformação profissional que leva os filólogos, pela sua formação e experiência com a língua, a aceitar uma definição implícita de seu objeto.
[2] Ver, nos EUA, o interacionismo simbólico e a etnometodologia, produto do cruzamento da antropologia cultural e da fenomenologia.

mente, nem nas suas condições sociais de constituição ou de funcionamento com relação a uma outra competência: a capacidade de produzir frases cientemente adequadas [3]. A linguagem é uma *praxis*: ela é *feita para ser falada*, isto é, utilizada nas estratégias que recebem todas as funções práticas possíveis e não simplesmente as funções de comunicação. Ela é *feita para ser falada adequadamente*. A competência chomskyana é uma *abstração* que não inclui a competência que permite usar adequadamente a competência (quando é preciso falar, calar, falar essa linguagem ou aquela etc.). O que constitui problema não é a possibilidade de produzir uma infinidade de frases gramaticalmente coerentes, mas a possibilidade de utilizar, de maneira coerente e adaptada, uma infinidade de frases num número infinito de situações. O domínio prático da gramática não é nada sem o domínio das condições de utilização adequada das possibilidades infinitas, oferecidas pela gramática. É o problema do *kairós*, do adequado e do *momento apropriado*, que colocavam os sofistas. Mas é, ainda, por meio de uma abstração que se pode distinguir competência de situação, portanto, entre competência e competência da situação. A competência prática é adquirida *em situação*, na prática: o que é adquirido é, inseparavelmente, o domínio prático da linguagem e o domínio prático das situações, que permitem produzir o discurso adequado numa situação determinada [4]. A intenção expressiva, a maneira de realizá-la e as condições de sua realização são indissociáveis. Daí, entre outras conseqüências, o fato de que os diferentes sentidos das palavras não são percebidos enquanto tais: somente a consciência científica que rompe a relação orgânica entre a competência e o campo torna evidente a pluralidade de sentidos que não podem ser apreendidos na prática porque sua produção está sempre submersa no campo da recepção.

As relações de produção lingüísticas

Não há manifestação mais visível do filologismo do que o primado que a lingüística atribui à competência com relação ao mercado: uma teoria da produção lingüística que se reduz a uma teoria do aparelho de produção coloca entre parênteses o mercado no qual são oferecidos

[3] Ver as dificuldades dos lingüistas com a passagem da sintaxe à semântica e à pragmática.

[4] É nesse sentido que o domínio prático se distingue da competência erudita (ou escolar) que, tendo sido adquirida nas situações irreais do aprendizado escolar — onde a linguagem é tratada como letra morta, como simples objeto de análise

os produtos da competência lingüística. Uma ciência rigorosa da linguagem substitui a questão saussuriana das condições de possibilidade da intelecção (isto é, a língua) pela questão das condições sociais de possibilidade da produção e da circulação lingüísticas. O discurso deve sempre suas características mais importantes às *relações de produção lingüísticas* nas quais ele é produzido. O signo não tem existência (salvo abstrata, nos dicionários) fora de um modo de produção lingüístico concreto. Todas as transações lingüísticas particulares dependem da estrutura do campo lingüístico, ele próprio expressão particular da estrutura das relações de força entre os grupos que possuem as competências correspondentes (ex.: língua "polida" e língua "vulgar" ou, numa situação multilingüística, língua dominante e língua dominada).

Compreender não é reconhecer um sentido invariante, mas apreender a singularidade de uma forma que só existe num contexto particular. Produto da neutralização das relações sociais práticas nas quais ela funciona, a palavra — em todo caso, a do dicionário — não tem nenhuma existência social: na prática, ela só existe submersa nas situações, a tal ponto que a identidade da forma através da variação das situações pode passar despercebida. Como observa Vendryès, se as palavras recebessem sempre todos os seus sentidos ao mesmo tempo, o discurso seria um contínuo jogo de palavras; mas, se (como no caso do verbo francês *louer*, que significa, ao mesmo tempo, "alugar" e "louvar") todos os sentidos de que elas se podem revestir fossem perfeitamente independentes do sentido fundamental (núcleo de sentido que se mantém relativamente invariável através da diversidade de mercados e que domina praticamente o "sentido da língua"), qualquer jogo de palavras (dos quais os jogos ideológicos são um caso particular) se tornaria impossível [5]. Isso porque os diferentes valores de uma palavra se definem na relação entre o núcleo invariante e os mecanismos objetivos característicos dos diferentes mercados: por exemplo, os diferentes sentidos da palavra *grupo* remetem a diversos campos específicos, eles próprios objetivamente situados em relação ao campo onde se define o sentido original (conjunto de pessoas ou de coisas agrupadas num mesmo lugar): 1) campo da pintura e da escultura: "reunião de

— isto é, fora de toda situação prática, encontra o problema do *kairós* quando, como é o caso para os sofistas e seus alunos, deve ser posta em prática em situações reais.

[5] VENDRYÈS, J. *Le langage — Introduction linguistique à l'histoire*. Paris, Albin Michel, 1950, p. 208.

várias personagens formando uma unidade orgânica numa obra de arte"; 2) campo da música: pequeno conjunto de músicos, trio, quarteto; 3) campo literário: cenáculo, escola (o grupo da Pléiade); 4) campo da economia: conjunto de empresas unidas por laços diversos (grupo financeiro, grupo industrial); 5) campo biológico: grupo sangüíneo; 6) campo da matemática: teoria dos grupos etc. Se se pode falar dos diferentes sentidos de uma palavra sob a condição de se ter consciência de que seu agrupamento na simultaneidade do discurso científico (a página do dicionário) é um artefato científico e que eles nunca existem simultaneamente na prática (salvo no *jogo de palavras*). Se, para tomar um outro exemplo de Vendryès, pode-se dizer de uma criança, de um terreno ou de um cachorro que eles *rapportent* [6], é porque existem na prática tantos verbos *rapporter* quantos contextos de uso, e que o sentido efetivamente atualizado pelo contexto (isto é, pela lógica do campo) lança todos os outros no segundo plano [7].

A linguagem autorizada

A estrutura da relação de produção lingüística depende da relação de força simbólica entre os dois locutores, isto é, da importância de seu capital de autoridade (que não é redutível ao capital propriamente lingüístico): a competência é também portanto capacidade de se *fazer escutar*. A língua não é somente um instrumento de comunicação ou

[6] Em francês o verbo *rapporter* pode tomar o sentido de "encaixar", "trazer de volta" ou "render", dependendo do contexto (N. do T.).

[7] A aptidão para apreender simultaneamente os diferentes sentidos de uma mesma palavra (que os testes de inteligência freqüentemente medem) e *a fortiori*, a aptidão para manipulá-los praticamente (por exemplo, reativando a significação original das palavras comuns, como gostam de fazer os filósofos) é uma boa medida da aptidão tipicamente erudita de subtrair-se à situação e de romper a relação prática que une uma palavra ao seu contexto prático, encerrando-a, assim, num de seus sentidos, para considerar a palavra nela mesma e por ela mesma, isto é, como o lugar geométrico de todas as relações possíveis com as situações consideradas assim como "casos particulares do possível". Se essa aptidão para utilizar as diferentes variedades lingüísticas, sucessiva e sobretudo simultaneamente, está, sem dúvida, entre as mais desigualmente repartidas, é que o domínio das diferentes variedades lingüísticas (ver, em *Rapport pédagogique et communication*, a análise das variações segundo a origem social da amplitude do *registro lingüístico*, isto é, do grau em que são dominadas as diferentes variedades lingüísticas) e, sobretudo, a relação com a linguagem que, ele supõe, só pode ser adquirido em certas condições de existência capazes de autorizar uma relação desprendida e gratuita com a língua.

mesmo de conhecimento, mas um instrumento de poder. Não procuramos somente ser compreendidos mas também obedecidos, acreditados, respeitados, reconhecidos. Daí a definição completa da competência como *direito à palavra*, isto é, à linguagem legítima como linguagem autorizada, como linguagem de autoridade. A competência implica o poder de impor a recepção. Vemos aqui, novamente, o quanto a definição lingüística de competência é abstrata: o lingüista tem por assente o que, nas situações da existência real, constitui o essencial, isto é, as *condições de instauração da comunicação*. Ele se outorga o mais importante — a saber, que as pessoas falam e se falam (estão em *speaking terms*), que os que falam consideram os que escutam dignos de escutar e os que escutam consideram os que falam dignos de falar.

A ciência adequada do discurso deve estabelecer as leis que determinam quem pode falar (de fato e de direito), a quem e como (por exemplo, num seminário, a possibilidade de tomar a palavra é infinitamente menor para uma mulher do que para um homem). Entre as censuras mais radicais, mais seguras e melhor escondidas, estão aquelas que excluem certos indivíduos da comunicação (por exemplo, não os convidando para os lugares de onde se fala com autoridade, ou colocando-os em lugares sem palavra). Não falamos a qualquer um; qualquer um não "toma" a palavra. O discurso supõe um emissor legítimo dirigindo-se a um destinatário legítimo, reconhecido e reconhecedor. Atribuindo-se o fato da comunicação, o lingüista silencia sobre as condições sociais de possibilidade da instauração do discurso que são lembradas, por exemplo, no caso do discurso profético — por oposição ao discurso institucionalizado, curso ou sermão que supõe a autoridade pedagógica ou sacerdotal e só *prega para os convertidos*.

A lingüística reduz uma *relação de força simbólica* baseada numa *relação autoridade-crença*, a uma operação intelectual cifração-decifração. Escutar é crer. Como vemos claramente no caso das ordens (no sentido de comando) ou, melhor ainda, das *palavras de ordem*, o poder das palavras nunca é somente o poder de mobilizar a autoridade acumulada num campo (poder que supõe, evidentemente, a competência propriamente lingüística — ver domínio da liturgia). A ciência do discurso deve levar em conta as condições de instauração da comunicação, porque as condições de recepção esperadas fazem parte das condições de produção. A produção é comandada pela estrutura do mercado ou, mais precisamente, pela competência (no sentido pleno) na sua relação com um certo mercado, isto é, pela autoridade lingüística como poder que confere às relações de produção lingüística uma outra

forma de poder. Esse poder, no caso do orador homérico, é simbolizado pelo *spektron*, que lembra que estamos tratando com uma palavra que merece ser acreditada, obedecida. Em outros casos — e é o que dificulta — ele pode ser simbolizado pela própria linguagem, o *spektron* do orador consistindo, então, na sua eloqüência: a competência no sentido restrito da lingüística se torna a condição e o signo da competência, no sentido de direito à palavra, esse direito ao poder pela palavra, ordem ou palavra de ordem. Existe todo um aspecto da linguagem de autoridade que não tem senão a função de relembrar essa autoridade e de remeter à crença que ela exige (ver a linguagem de importância). Neste caso, a estilística da linguagem é um elemento do "aparelho" (no sentido de Pascal) que tem por função produzir ou manter a fé na linguagem. A linguagem de autoridade deve parte importante de suas propriedades ao fato de que precisa contribuir para sua própria credibilidade — por exemplo, a "escrita" dos escritores, as referências e o instrumental dos eruditos, as estatísticas dos sociólogos etc.

Nunca se vê tão bem o efeito característico da autoridade (seria preciso dizer *auctoritas*), componente necessário de toda relação de comunicação, quanto nas situações extremas, e por isso quase experimentais, onde os auditores outorgam ao discurso (curso, sermão, discurso político etc.) uma legitimidade suficiente para escutar mesmo se não o compreendem [8]. A análise da crise da linguagem litúrgica [9] mostra que uma linguagem ritual não pode funcionar se para tanto não forem asseguradas as condições sociais de produção dos emissores e dos receptores legítimos e que essa linguagem se desarranja quando o conjunto dos mecanismos que asseguram o funcionamento e a reprodução do campo religioso cessam de funcionar. A verdade da relação de comunicação nunca está inteiramente no discurso, nem mesmo nas relações de comunicação; uma verdadeira ciência do discurso deve buscá-la no discurso, mas também fora dele, nas condições sociais de produção e de reprodução dos produtores e receptores e da relação entre eles (por exemplo, para que a *linguagem de importância* do filósofo seja recebida, é preciso que estejam reunidas as condições para que ela seja capaz de obter a importância que a elas se concede).

Entre os *pressupostos* da comunicação lingüística que escapam completamente aos lingüistas, estão as condições de sua instauração, o con-

[8] Ver a recepção de uma aula magistral analisada em *Rapport pédagogique et communication* e *La reproduction*, 2.ª parte.

[9] Ver BOURDIEU, P. Le langage autorisé. *Actes de la Recherche*... *I*, 5-6.

texto social no qual ela se instaura e, em particular, a estrutura do grupo no qual ela se realiza. Para explicar o discurso, é preciso conhecer as condições de constituição do grupo no qual ele funciona: a ciência do discurso deve levar em conta não somente as relações de força simbólicas que se estabelecem no grupo em questão — que fazem com que alguns estejam *impossibilitados de falar* (por exemplo, as mulheres) ou devam *conquistar* seu público enquanto que outros estão em país conquistado — mas também as próprias leis de produção do grupo que fazem com que certas categorias estejam ausentes (ou representadas somente por porta-vozes). Essas condições ocultas são determinantes para compreender o que pode ou não ser dito num grupo.

Podemos, assim, enunciar as características que um discurso legítimo deve preencher, os pressupostos tácitos de sua eficácia: ele é pronunciado por um locutor legítimo, isto é, pela pessoa que convém — por oposição ao impostor (linguagem religiosa/padre, poesia/poeta etc.); ele é enunciado numa situação legítima, isto é, no mercado que convém (no oposto do discurso do louco, uma poesia surrealista lida na Bolsa de Valores) e dirigida à destinatários legítimos; ele está formulado nas formas fonológicas e sintáxicas legítimas (o que os lingüistas chamam de gramaticalidade), salvo quando pertence à definição legítima do produtor legítimo transgredir essas normas. A procura de pressupostos, na qual atuam hoje os lingüistas mais lúcidos, extrapola inevitavelmente a lingüística tal como ela se define ordinariamente; leva logicamente à reintrodução do mundo social na ciência da linguagem, começando pela Escola que impõe as formas legítimas de discurso e a idéia de que um discurso deve ser reconhecido se e somente se ele se conformar com essas formas legítimas do campo literário (lugar de produção e de circulação da língua legítima por excelência, a dos escritores, e assim por diante).

Estamos aptos, portanto, a dar à noção de "aceitabilidade" seu pleno sentido que os lingüistas introduzem, às vezes, para escapar à abstração da noção de "gramaticalidade" [10]: a ciência da linguagem tem

[10] A distinção que Chomsky introduz entre "gramaticalidade" e "aceitabilidade" (em particular em *Aspects of the theory of syntax*, p. 11, onde ele indica que a "gramaticalidade" não é senão um dos inúmeros fatores que concorrem para a "aceitabilidade") não está no princípio de *nenhuma conseqüência* teórica ou empírica (mesmo que ela possa hoje fornecer uma licitação ou legitimação retrospectiva para certas pesquisas pós-chomskyanas — por exemplo, em Fauconnier ou Lakoff).

por objeto a análise das condições de produção de um discurso não somente gramaticalmente conforme e adaptado à situação, mas também e sobretudo aceitável, recebível, crível, eficaz ou simplesmente escutado, num determinado estado das relações de produção e de circulação (isto é, em relação a uma certa competência e um certo mercado). Existem tantas aceitabilidades quantas formas de relação entre competência (no sentido pleno) e campo (ou mercado); trata-se de estabelecer as leis que definem as condições sociais de aceitabilidade, isto é, as leis de compatibilidade e de incompatibilidade entre certos discursos e certas situações, as leis sociais do dizível (que englobam as leis lingüísticas do gramatical).

O discurso é uma formação de compromisso resultante da transação entre o interesse expressivo e a censura inerente às relações de produção lingüísticas particulares (estrutura da interação lingüística ou campo de produção e de circulação especializado) que se impõe a um locutor dotado de uma competência determinada, isto é, de um poder simbólico mais ou menos importante sobre essas relações de produção [11]. O objetivismo abstrato tende a reunir, numa mesma classe abstrata, todas as situações de comunicação, negligenciando, assim, as variações da estrutura das relações de produção lingüística que podem se estabelecer por exemplo entre um locutor e um receptor e que dependem da posição dos interlocutores na estrutura das relações de força simbólicas. As características específicas do trabalho de produção lingüística dependem da relação de produção lingüística na medida em que ele é a atualização das relações de força objetivas (relações de classe) entre locutores (ou os grupos de que eles fazem parte) [12].

Capital e mercado

O discurso é um bem simbólico que pode receber valores muito diferentes segundo o mercado em que ele está colocado. A competência lingüística (como toda competência cultural) só funciona como capital lingüístico quando em relação com um certo mercado: como prova, estão os efeitos globais da desvalorização lingüística que podem operar-se brutalmente (após uma revolução política) ou insensivelmente (por uma lenta transformação das relações de força materiais e simbólicas, como, por exemplo, a desvalorização progressiva do francês em relação ao inglês no mercado internacional). Se aqueles que querem defender um capital ameaçado, quer se trate do latim ou de qualquer outro componente da cultura humanística tradicional, são condenados a uma luta total (como, em outro domínio, os integristas), é porque não se pode salvar a competência sem salvar o mercado, isto é, o conjunto das condições sociais de produção e de reprodução dos produtores e dos consumidores. Os conservadores fazem como se a língua pudesse valer alguma coisa fora de seu mercado, como se ela possuísse virtudes intrínsecas (ginástica mental, formação lógica etc.); mas, na prática, eles defendem o mercado, isto é, o domínio dos instrumentos de reprodução da competência e, portanto, do mercado [13]. Observam-se fenômenos análogos nos países antigamente colonizados: o futuro da língua é comandado pelo futuro dado aos instrumentos de reprodução do capital lingüístico (por exemplo, o francês ou o árabe), isto é, entre outras coisas, ao sistema escolar; o sistema de ensino só é um espaço de luta tão importante porque ele tem o monopólio da produção em massa de produtores e de consumidores — o monopólio, portanto, da reprodução do mercado de que depende o valor da competência lingüística e sua capacidade de funcionar enquanto capital lingüístico [14].

Decorre da definição ampliada da competência que uma língua vale o que valem aqueles que a falam, isto é, o poder e a autoridade, nas relações de força econômicas e culturais, dos detentores da competência correspondente (os debates sobre o valor relativo das línguas não podem ser resolvidos no plano lingüístico: os lingüistas têm razão em dizer que todas as línguas se equivalem lingüisticamente; eles erram ao acreditar que elas se equivalem socialmente). O efeito social do uso autorizado ou herético supõe locutores tendo o mesmo reconhecimento do uso autorizado e conhecimentos desiguais desse uso (isto é bem evidente nas situações de multilingüismo: a crise e a revolução

---

[11] Ver BOURDIEU, P. L'ontologie politique de Martin Heidegger. *Actes de la Recherche...*, *1*, 5-6, 1975.

[12] Contra toda redução "interacionista", é preciso lembrar que os locutores trazem consigo todas as suas propriedades para a interação e que é a posição na estrutura social (ou no campo especializado) que define a posição na interação (ver *Esquisse...*, p. 224-5).

[13] A língua legítima deve uma parte de seu poder simbólico ao fato de que a relação que a une ao mercado permanece desconhecida: é preciso, portanto, levar em conta, numa definição completa da língua legítima, o desconhecimento de sua verdade objetiva, princípio da violência simbólica que se exerce através dela.

[14] A língua morta está no limite da língua erudita, posto que, neste caso, o sistema de ensino não divide nem mesmo com a família o trabalho de transmissão e que somente o mercado escolar pode assegurar valor à competência correspondente, desprovida de uso social na existência ordinária.

lingüísticas passam pela crise e revolução políticas). Para que uma forma de linguagem se imponha entre outras (uma língua, no caso do bilingüismo, um uso da língua no caso de uma sociedade dividida em classes) como a única legítima, para que se exerça, em suma, o efeito de dominação reconhecida (isto é, desconhecida), é preciso que o mercado lingüístico esteja unificado e que os diferentes dialetos de classe ou de região se comparem praticamente à língua legítima. A integração numa mesma "comunidade lingüística" (dotada de instrumentos de coerção necessários para impor o reconhecimento universal da língua dominante: escola, gramáticos etc.) de grupos hierarquizados, animados por interesses diferentes, é a condição de instauração de relações de dominação lingüística. Quando uma língua domina o mercado, é em relação a ela, tomada como norma, que se definem, ao mesmo tempo, os preços atribuídos às outras expressões e o valor das diferentes competências. A língua dos gramáticos é um artefato que, universalmente imposto pelas instâncias de coerção lingüísticas, tem uma eficácia social na medida em que funciona como norma, através da qual se exerce a dominação dos grupos. Detendo os meios para impô-la como legítima, os grupos detêm, ao mesmo tempo, o monopólio dos meios para dela se apropriarem.

Do mesmo modo que, ao nível dos grupos tomados em seu conjunto, uma língua vale o que valem aqueles que a falam, ao nível das interações entre indivíduos, o discurso deve sempre uma parte muito importante de seu valor ao valor daquele que o domina [15]. A estrutura da relação de forças simbólicas nunca *é somente definida pela estrutura das competências propriamente lingüísticas existentes* e não se pode separar a dimensão propriamente lingüística das produções lingüísticas. É uma ilusão de gramático, ainda dominado pela definição dominante, crer que é preciso "dominar sua língua" para dominar lingüisticamente: dizer que a língua dominante é a língua dos dominantes (como o gosto dominante etc.) não é dizer que os dominantes dominam a língua no sentido em que o compreendem os lingüistas [16]. Não se pode autonomizar a língua em relação às propriedades sociais do

[15] Ver a "algaravia" dos Guermantes, que é autoridade, pelo menos no que concerne à pronúncia dos nomes nobres.

[16] Qualquer que seja a competência propriamente lingüística, a competência social (que impõe a recepção pelo reconhecimento e pela crença), compreendida como a aptidão para manipular legitimamente o maior número de usos diferentes dos signos, cresce quando nos elevamos na hierarquia social. O relaxamento

locutor: a avaliação da competência leva em conta a relação entre as propriedades sociais do locutor e as propriedades propriamente lingüísticas de seu discurso, isto é, a concordância ou discordância entre linguagem e locutor (que pode revestir sentidos muito diferentes conforme se trate de um exercício ilegal da língua legítima — criado que fala a linguagem de seu patrão, enfermeiro a do médico etc. — ou, ao contrário, da hipocorreção estratégica daqueles que se "colocam na altura", tirando um proveito suplementar da distância que eles adquirem com a estrita correção) [17]. Os dominantes podem ter um uso deliberada ou acidentalmente relaxado da linguagem, sem que seu discurso jamais seja investido do mesmo *valor* social que a linguagem dos dominados. O que fala nunca é a palavra, o discurso, mas toda a *pessoa social* (é o que esquecem aqueles que procuram a "força locutória" do discurso no próprio discurso). A psicologia social lembra todos os signos que, funcionando como *spektron*, afetam o valor social do produto lingüístico que contribui, por sua vez, para definir o valor social do locutor: sabe-se, assim, que propriedades tais como "posição" (*setting*) da voz (nasalização, faringalização) e pronúncia (sotaque) oferecem melhores índices do que a sintaxe para a localização da classe social dos locutores; sabe-se, ainda, que a eficácia de um discurso, seu poder de convicção, depende da autoridade daquele que o pronuncia ou, o que dá no mesmo, do "sotaque" funcionando como indício de autoridade. Assim, toda a estrutura social está presente na interação (e, por aí, no discurso): as condições materiais de existência determinam o discurso por intermédio das *relações de produção lingüística* que elas tornam possíveis e que estruturam. As condições materiais comandam, com efeito, não somente os lugares e os momentos da comunicação (determinando as chances de encontro e de comunicação através de mecanismos sociais de eliminação e de seleção), mas também a forma da comunicação por intermédio da estrutura da relação de produção na qual é engendrado o discurso (distribuição de autoridade entre locutores, da competência específica etc.), o que permite a alguns impor seus próprios produtos lingüísticos e excluir os outros.

da tensão se observa em todos os locutores (variações inerentes), pois quem pode tudo pode pouco: é mais fácil para os membros da classe dominante relaxar a tensão (por exemplo, para se "colocar ao alcance", mostrar-se "simples" etc.) do que, para os membros das classes dominadas, aumentá-la.

[17] Como me faz notar Pierre Encrevé, a diminuição da tensão só excepcionalmente toca o nível fonético. O que faz com que a verdadeira distância, falsamente negada, continue a manifestar-se na pronúncia.

A formação dos preços e a antecipação dos lucros

Somente poderemos nos dar os meios para compreender um dos determinantes mais importantes da produção lingüística, a antecipação dos lucros, se estabelecermos os mecanismos de formação dos preços das diferentes espécies de discurso nos diferentes mercados. A antecipação dos lucros está inserida de maneira durável no *habitus* lingüístico, como ajustamento antecipado (sem antecipação consciente) ao valor objetivo do discurso.

O valor social dos produtos lingüísticos advém de sua relação com o mercado, isto é, na e pela relação objetiva de concorrência que os opõem a todos os outros produtos (e não somente aos produtos aos quais eles estão diretamente confrontados na transação concreta) e na qual se determina seu *valor distintivo*: o valor social, do mesmo modo que, para Saussure, o valor lingüístico está ligado à variação, ao desvio distintivo, à posição da variante considerada no sistema das variantes. Entretanto, em conseqüência da relação que une o sistema das diferenças lingüísticas ao sistema das diferenças econômicas e sociais [18], os produtos de certas competências trazem um *lucro de distinção* somente na medida em que não se trate de um universo relativista de diferenças capazes de se relativizarem mutuamente, mas de um universo hierarquizado de desvios em relação a uma forma de discurso reconhecida como legítima. Dito de outro modo, a competência dominante só funciona como capital lingüístico que assegura um lucro de distinção na sua relação com as outras competências [19] na medida em que os grupos que a detêm são capazes de impô-la como sendo a única legítima nos mercados lingüísticos legítimos (mercado escolar, administrativo, mundano etc.). As chances objetivas de lucro lingüístico dependem: a) do grau de unidade do mercado lingüístico, isto é, do grau em que a competência dos dominantes é reconhecida como legítima, como padrão do valor dos produtos lingüísticos; b) das chances diferenciais de acesso aos instrumentos de produção da competência legítima (isto é, as chances de incorporar o capital lingüístico objetivado) e aos lugares de expressão legítimos [20].

[18] Como o sistema de gostos e de estilos de vida, o sistema de competências lingüísticas e das falas reproduz na sua lógica específica, sob a forma de um sistema de diferenças que parecem inscritas na natureza (ideologia da distinção), as diferenças econômicas e sociais.

[19] Ver BOURDIEU, P. Le fétichisme de la langue. *Actes...*, *1*, 4.

As situações nas quais as produções lingüísticas são expressamente sancionadas, apreciadas, cotadas — entrevistas de emprego ou exames escolares — lembram a existência de mecanismos de formação de preços do discurso que agem em toda interação, seja ela lingüística, relação doente-médico, cliente-advogado e, mais geralmente, em todas as relações sociais [21]. Resulta daí que agentes continuamente submetidos às sanções do mercado lingüístico (que funciona como um sistema de reforços positivos ou negativos) adquirem posições duráveis, princípio de sua percepção e apreciação do estado do mercado lingüístico e, conseqüentemente, de suas estratégias de expressão.

O que orienta as estratégias lingüísticas do locutor (tensão ou relaxamento, vigilância ou condescendência etc.) não são tanto (salvo exceção) as chances de ser ouvido ou mal ouvido (rendimento comunicativo ou chances de comunicação) mas as chances de ser compreendido, acreditado, obedecido, nem que seja pelo preço de um mal-entendido (rendimento político ou chances de dominação e de lucro) [22]; não são tampouco as chances médias de lucro (em geral, a probabilidade, por exemplo, de receber um certo prêmio num certo momento pela linguagem professoral à antiga com imperfeito do subjuntivo, pe-

[20] Os conflitos a que chamamos lingüísticos se dão quando os detentores da competência dominada recusam reconhecer a língua dominante — portanto, o monopólio de legitimidade lingüística que se atribuem seus detentores — e reivindicam para sua própria língua os lucros materiais e simbólicos reservados à língua dominante.

[21] Muitas pesquisas mostraram que as características lingüísticas influenciam fortemente as chances de emprego, o sucesso profissional, o sucesso escolar, a atitude dos médicos com relação aos doentes e, de modo mais geral, as disposições dos receptores em cooperar com o emissor, ajudá-lo ou dar crédito às informações que ele fornece.

[22] As relações de comunicação que obedecem à procura de maximização do rendimento comunicativo são um caso particular (e uma exceção). Há tantas economias de recursos lingüísticos quantas funções podem ter os atos lingüísticos: o que é economia ou econômico, num certo campo, em função de certas funções, é desperdício em outro caso. O economismo lingüístico só reconhece o uso dos recursos lingüísticos correspondentes à busca da maximização do lucro de comunicação, os emissores e os receptores sendo inteira e exclusivamente caracterizados do ponto de vista da comunicação que eles efetivam, isto é, como puros emissores e receptores de signos (daí o tecnocratismo que pretende medir o rendimento da comunicação).

ríodos etc., ou por um gênero, a poesia por oposição ao romance) mas as chances de lucro para ele, locutor particular, ocupando uma posição particular na estrutura de distribuição de capital. A competência não se reduz à capacidade propriamente lingüística de engendrar um certo tipo de discurso, mas faz intervir o conjunto das propriedades constitutivas da *personalidade social* do locutor (em particular, todas as formas de capital das quais ele está investido). As mesmas produções lingüísticas podem trazer lucros radicalmente diferentes segundo o emissor (por exemplo: a hipercorreção eletiva). Não são as chances de lucro próprias a esse locutor particular, mas essas chances avaliadas por ele em função de um *habitus* particular que comandam sua percepção e sua apreciação das chances objetivas médias ou singulares. É, concretamente, a esperança prática (que podemos, com dificuldade, chamar de subjetiva, posto que ela é o produto da relação de uma objetividade — as chances objetivas — com uma objetividade incorporada — a disposição para estimar as chances) de receber um preço elevado ou baixo por seu discurso, esperança, esperança que pode ir até a certeza, até a "segurança", que funda a "segurança" ou a "indecisão" e "timidez" [23]. Assim, muito concretamente, a eficácia das manifestações específicas da verdade objetiva da relação de produção — por exemplo, a atitude, mais ou menos estudada, do receptor, sua mímica (atenta ou indiferente, altiva ou familiar, os encorajamentos da voz e dos gestos ou a desaprovação) — é tanto maior quanto maior for a sensibilidade aos signos da recepção. É, portanto, pela mediação das disposições do *habitus* que a configuração conjuntural da relação de produção lingüística modifica a prática [24].

É preciso tomar cuidado para não reduzir a antecipação das chances a um simples cálculo consciente e para não pensar que a estratégia expressiva (que pode ir da organização até o livre falar) está determinada pela apreciação consciente das chances imediatamente inscritas na situação diretamente percebida: na verdade, o princípio das estratégias é o *habitus* lingüístico — disposição permanente em relação à

[23] No prolongamento das pesquisas que mostraram que os médicos conferem mais atenção aos pacientes de origem burguesa e a seu corpo (formulando, por exemplo, a respeito deles diagnósticos menos pessimistas), podemos supor que eles lhes propõem um discurso mais explícito e, também, mais controlado.

[24] Diferentes experiências de psicologia social mostraram que a rapidez da palavra, a quantidade de palavra, o vocabulário, a complexidade da sintaxe etc. variam de acordo com a atitude do experimentador (isto é, segundo as estratégias de reforço seletivo que ele emprega).

linguagem e às situações de interação, objetivamente ajustada a um dado nível de aceitabilidade. O *habitus* integra o conjunto das disposições que constituem a competência ampliada definindo para um agente determinado a estratégia lingüística que está adaptada às suas chances particulares de lucro, tendo em vista sua competência específica e sua autoridade [25]. Princípio das censuras, o sentido do aceitável como dimensão do sentido dos limites (que é condição de classe incorporada) é o que permite avaliar o grau de oficialidade das situações e determinar se é o momento de falar e que linguagem falar numa ocasião social situada num determinado ponto da escala de oficialidade. Não aprendemos a gramática de um lado e a arte da ocasião oportuna de outro: o sistema dos reforços seletivos constitui, em cada um de nós, uma espécie de sentido dos usos lingüísticos que define o grau de coerção que um determinado campo faz pesar sobre a palavra (e que faz, por exemplo, com que, numa determinada situação uns se encontrem condenados ao silêncio, outros a uma linguagem controlada, enquanto que outros se sentirão autorizados a uma linguagem livre e descontraída). A definição de aceitabilidade não está na situação, mas na relação entre uma situação e um *habitus*, ele próprio produto da história da relação com um sistema particular de reforços seletivos. A disposição que leva a "se vigiar", a "se corrigir", a procurar a "correção" através de correções permanentes nada mais é que o produto da introjeção de uma vigilância e de correções que inculcam, senão o conhecimento, pelo menos o reconhecimento da norma lingüística; através desta disposição durável (que, em certos casos, está no princípio de uma certa insegurança lingüística permanente), se exercem continuamente, sobre

[25] As leis de produção do discurso são um caso particular das leis de produção das práticas: em todos os casos nos quais as aspirações (aqui, as aspirações efetivas à palavra) são objetivamente ajustadas às chances objetivas (isto é, objetivamente inscritas no campo para qualquer ocupante de uma determinada posição nesse campo), o ajustamento das pretensões expressivas e das chances de expressão é tão imediato quanto inconsciente, não precisando a censura aparecer enquanto tal. Quando as estruturas objetivas com as quais ele se defronta coincidem com aquelas de que ele é produto, o *habitus* (por exemplo, universitário) precede as expectativas objetivas de campo, de tal modo que a submissão à ordem lingüística que define o *obsequium* como *respeito pelas formas* pode ser vivida como prática livre por todos os que são produto das mesmas condições. É sobre esta base que se opera a forma mais sutil e mais freqüente da censura, aquela que consiste em colocar em posições com direito à palavra locutores cujas disposições expressivas coincidem perfeitamente com as exigências (ou os interesses expressivos) inscritas na posição.

aqueles que a reconhecem mais do que a conhecem, a vigilância e a censura da língua dominante. "Vigiando-se", os dominados reconhecem na prática, senão a vigilância dos dominantes (ainda que eles nunca "se vigiem" tanto quanto em sua presença), ao menos a legitimidade da língua dominante. Essa disposição com relação à língua é, em todo caso, uma das mediações através das quais se exerce a dominação da língua dominante.

Censura e configuração

A linguagem deve, assim, parte de suas propriedades à antecipação prática da reação que ela é capaz de suscitar, reação que depende do próprio discurso e de toda a pessoa social daquele que o pronuncia. A forma e o conteúdo do que pode ser dito e do que é dito dependem da relação entre um *habitus* lingüístico que se constitui na relação com um campo de um determinado nível de aceitabilidade (isto é, um sistema de chances objetivas de sanções positivas ou negativas para as *performances* lingüísticas) e um mercado lingüístico definido por um nível de aceitabilidade mais ou menos elevado. Portanto, por uma maior ou menor pressão corretiva (as situações "oficiais" impõem um uso "oficial", *formal*, "em forma" da linguagem; de modo mais geral, as formas de expressão estão inscritas na forma de relação de produção lingüística que as integra).

O campo exerce sobre a produção um efeito de reforço seletivo por intermédio da estimação prática das chances de lucro, agindo como censura ou licitação, até incitação, e comandando os investimentos lingüísticos dos agentes: assim, o princípio da procura da correção lingüística que caracteriza a pequena burguesia está no valor de uso dominante da língua, notadamente no mercado escolar. Assim, a propensão para adquirir o uso dominante da língua é função das chances de acesso aos mercados nos quais esse uso tem valor e chances de vencer. Mas, além disso, as relações de produção lingüísticas comandam o conteúdo e a forma da produção impondo um grau mais ou menos elevado de tensão e de contenção lingüísticas ou, se preferirmos, impondo um nível mais alto de censura, próprio a exigir mais ou menos imperativamente uma configuração específica (por oposição ao livre-falar). É a forma particular da relação de produção lingüística que comanda o conteúdo e a forma particular da expressão — "familiar", "correta", "livre" ou "oficial" (formal) —, que impõe as atenuações, os eufemismos e as prudências (por exemplo, o uso das fórmulas prontas que protegem contra os riscos da improvisação), que distribui os tempos de palavra e, ao mesmo tempo, o ritmo e a amplitude do discurso etc.

As situações plurilingüísticas permitem observar, de maneira quase experimental, as variações da língua empregada em função da relação entre os locutores. Assim, numa das interações observadas, a mesma pessoa (uma senhora de idade, moradora de um lugarejo) que, numa povoação bearnesa, se dirige com um "francês provinciano" a uma jovem mulher casada com um comerciante local e oriunda de uma outra grande cidade do Béarn (podendo, portanto, ignorar ou fingir ignorar o bearnês). Um instante depois fala em bearnês com outra mulher mais ou menos de sua idade e oriunda do mesmo lugarejo. Fala em francês, senão "correto", pelo menos fortemente "corrigido", com um pequeno funcionário da cidade, e novamente em bearnês, com um cantoneiro de uns 50 anos de idade, também oriundo desse lugarejo. Vemos que o que determina o discurso não é a relação falsamente concreta entre uma competência ideal e uma situação geral, mas a relação objetiva, cada vez diferente, entre uma competência e um mercado que se atualiza praticamente pela mediação da semiologia espontânea. Os locutores mudam de registro lingüístico — com tanto maior margem de liberdade quanto mais total for o domínio dos recursos lingüísticos — em função da relação objetiva entre sua posição e a de seus interlocutores na estrutura da distribuição do capital propriamente lingüístico e, sobretudo, das outras espécies de capital.

Assim, o que pode ser dito e a maneira de dizê-lo numa circunstância determinada dependem da estrutura da relação objetiva entre as posições que o emissor e o receptor ocupam na estrutura de distribuição do capital lingüístico e das outras espécies de capital. Toda expressão verbal, quer se trate de uma conversa entre amigos, do discurso de aparato de um porta-voz "autorizado" ou de um trabalho científico, leva a marca, em seu conteúdo e sua forma, das condições que o campo considerado assegura àquele que o produz em função da posição que ele ocupa. A razão de ser de um discurso nunca reside completamente na competência propriamente lingüística do locutor; ela reside no lugar socialmente definido a partir do qual ele é proferido, isto é, nas propriedades pertinentes de uma posição no campo das relações de classe ou num campo particular, como o campo intelectual ou o campo científico. Por intermédio de sanções positivas ou negativas que ele aplica aos ocupantes das diferentes posições e da autoridade que ele confere ou recusa ao seu discurso, cada campo traça os limites entre

o dizível e o indizível (ou inominável), que é o que propriamente o define. A forma e o conteúdo do discurso dependem, pois, da capacidade de exprimir os interesses expressivos ligados a uma posição dentro dos limites da censura tal como ela se impõe ao ocupante dessa posição, isto é, nas *formas requeridas* [26].

O princípio das variações da forma (isto é, das variações do grau de "tensão" do discurso) reside na estrutura da relação social entre os interlocutores [27], e também na capacidade do locutor em avaliar a situação e responder a um alto grau de tensão com uma expressão convenientemente eufemizada [28].

Vemos o quanto é artificial a oposição entre a lingüística externa e a lingüística interna, entre a análise da *forma* da linguagem e a análise

[26] Os campos especializados (filosófico, religioso etc.) exercem um efeito de censura quando funcionam como mercados de trabalho e mercados de trabalho lingüístico, sancionando positiva ou negativamente os produtos dos diferentes locutores segundo sua distância em relação à língua legítima. Sua autonomia relativa se afirma no poder de atribuir valor a um uso determinado da língua e, correlativamente, de desvalorizar outros usos possíveis, mas não conformes às normas do campo.

[27] A estrutura da relação social entre os interlocutores não pode ser autonomizada. Ela depende da estrutura das relações objetivas entre as línguas ou os usos concernentes e seus portadores: grupo dominante e grupo dominado, no caso de uma situação de plurilingüismo colonial; classe dominante e classe dominada, no caso de uma sociedade dividida em classes.

[28] As diferenças observadas entre os usos "populares" e "burgueses" da língua resultam do fato de que o domínio prático das formas eufemísticas objetivamente exigidas pelo mercado legítimo cresce à medida que nos elevamos na hierarquia social, isto é, à medida que aumenta a freqüência das ocasiões em que nos encontramos submetidos (desde a infância) a essas exigências, em que somos, portanto, capazes de adquirir praticamente os meios de satisfazê-las. Assim, o uso burguês se caracteriza pela freqüência daquilo que Lakoff chama de *hedges*, tais como: *sort of, pretty much, rather, strictly speaking, loosely speaking, technically, regular, par excellence* etc. (ver LAKOFF, G. *Interview with Herman Parret*. University of California, mimeo., out. 1973. p. 38); e que Labov denomina "locuções de preenchimento" (*filler phrases*), como: *such a thing as, some things like that, particulary* (LABOV, W. *Language in the Inner City*, 1972. p. 219). De fato, essas locuções que, segundo Labov, são responsáveis pela inflação verbal (*verbosity*) da linguagem burguesa, constituem elementos de uma espécie de metalinguagem prática que marca, na própria forma da língua falada, a *distância neutralizante* característica da relação burguesa com a língua: tendo por efeito, segundo Lakoff, "elevar os valores intermediários e abaixar os valores extremos" ou, segundo Labov, "evitar todo erro ou exagero", esses locutores e essas expressões são produzidos para e pelos mercados (o da escola, em particular), que, como sabemos demandam um uso neutro e neutralizado da linguagem.

da *função* social que ela preenche: a relação objetiva entre locutor e receptor funciona como um mercado que age como censura, conferindo aos diferentes produtos lingüísticos valores muito desiguais. Cada mercado se define por diferentes condições de entrada e, quanto mais estrita for a censura, mais a forma deve alterar-se e alterar, conseqüentemente, o conteúdo expressivo.

O reconhecimento e o conhecimento

A situação lingüística se define pela relação entre um grau de tensão (objetivo) média (grau de oficialidade) e um *habitus* lingüístico caracterizado por um *grau de tensão* particular que é função da distância entre o *reconhecimento* e o *conhecimento*, entre a norma reconhecida e a capacidade de produção. Quanto maior for a tensão objetiva média (grau de oficialidade da ocasião ou autoridade do interlocutor), maior a contenção, a vigilância lingüística, a censura; quanto maior a distância entre o reconhecimento e o conhecimento, mais imperativas se tornam as correções destinadas a assegurar *a revalorização do produto lingüístico* pela mobilização particularmente intensa dos recursos lingüísticos, e maior a tensão e a contenção que essas correções exigem.

A tensão (subjetiva) correlativa à grande distância entre o reconhecimento e o conhecimento, entre o nível objetiva e subjetivamente exigido e a capacidade de realização, se manifesta por uma forte insegurança lingüística que atinge seu paroxismo nas situações oficiais, engendrando "erros" por hipercorreção dos discursos de comícios — "cujo o qual", exemplo de Giraud — ou o desmoronamento puro e simples da linguagem dominada [29]: é nas camadas superiores das classes populares e na pequena burguesia que a insegurança e, correlativamente, o alto grau de vigilância e censura atingem seu máximo [30]. Com efeito,

[29] Labov mostrou que as falas dominadas não resistem à situação de pesquisa e que nos arriscamos a descrever como déficit de linguagem o que é, de fato, um efeito de campo (ver *Sociolinguistique*. Paris, Ed. de Minuit, 1976).

[30] É também na pequena burguesia que a sensibilidade para a correção lingüística, em casa e com os outros, é máxima. Diferentes experiências de psicologia social mostraram que os pequenos-burgueses são melhores juízes do que as classes populares quando se trata de localizar a classe social pelo sotaque. Sabe-se, de modo mais geral, que vigilância ansiosa os dominados investem nas suas relações com os dominantes: pensemos, por exemplo, no ascensorista do hotel de Balbec que, habituado a escutar os hóspedes, adivinhava seus estados de alma no espaço de um andar.

enquanto as classes populares estão colocadas diante da alternativa livre--falar (negativamente sancionado) ou silêncio, os membros da classe dominante, cujo *habitus* lingüístico é a *realização da norma* ou a *norma realizada*, podem manifestar o desembaraço que lhes dá a *segurança* (estritamente oposta à insegurança) e a competência real a ela freqüentemente associada. Já os pequenos-burgueses dedicam-se a uma busca ansiosa de correção que pode levá-los a ultrapassar os burgueses na tendência a utilizar as formas mais corretas e as mais rebuscadas [31].

É preciso que nos detenhamos um pouco na relação com a linguagem que caracteriza os membros da classe dominante (ou, ao menos, aqueles dentre eles que saíram dessa classe). Além de ser suficiente a *certitudo sui* que os define para dotar sua *performance* lingüística de uma desenvoltura e descontração reconhecidas como marca de distinção na matéria, os membros da classe dominante são capazes do que é reconhecidamente a forma suprema da proeza lingüística: manter o desembaraço no perigo, o *relaxamento na tensão*. Tendo adquirido o uso dominante por uma familiarização precoce, a única capaz de transmitir a maneira de usar a língua que constitui o aspecto mais inimitável da *performance* legítima, tendo reforçado esse aprendizado prático por um aprendizado erudito organizado pela instituição escolar e ainda, visando transformar o domínio prático em domínio erudito, consciente de si, estender seu registro e, ao mesmo tempo, assegurar a *incorporação da norma* erudita, eles são capazes de produzir, de maneira contínua e sem esforço aparente, a linguagem mais correta não somente na ordem da sintaxe, mas também na ordem da pronúncia e da dicção, o que fornece à localização social seus índices mais seguros. Aqueles que têm a certeza de encarnar a norma lingüística podem se permitir transgressões que são uma maneira de afirmar seu controle da norma e sua distância em relação aos que a ela se dobram cegamente. Em poucas palavras, o uso dominante é o uso da classe dominante, aquele que supõe a apropriação dos meios de aquisição cujo monopólio essa classe detém: a virtuosidade e a facilidade que detêm a imagem social da excelência lingüística supõem que o domínio prático da língua,

[31] A sensibilidade e a insegurança lingüísticas culminam nas mulheres das classes médias: com efeito, a divisão de trabalho entre os sexos que faz com que as mulheres tendam a esperar a ascensão social de sua capacidade de produção simbólica as destinam, de modo mais geral, a *investir* muito mais na aquisição das disposições legítimas.

adquirível somente num universo familiar que mantém com a língua uma relação vizinha daquela que pede e inculca a escola, se encontra reforçado mas também transformado pela aprendizagem secundária que fornece os instrumentos (com a gramática, por exemplo) de um *domínio reflexivo* da linguagem. Conseqüentemente, o domínio alcançado se opõe tanto à desapropriação pura e simples daqueles que não se beneficiaram dos aprendizados conformes (primários e secundários) quanto ao domínio sutilmente imperfeito de uma aquisição inteiramente escolar, sempre marcada pelas suas condições de aquisição (encontrando-se no campo do gosto a mesma estrutura triádica).

As diferenças que separam as classes em matéria de linguagem não se reduzem, pois, a uma somatória de demarcadores sociais. Elas constituem um sistema de signos congruentes de diferenciação, ou melhor, de distinção, que encontram seu princípio nos *modos de aquisição* socialmente distintos e distintivos. É nas maneiras de falar — e, em particular, nas mais inconscientes, nas mais inacessíveis, em todo caso, ao controle consciente, como a pronúncia — que se conserva e se denuncia a lembrança, por vezes renegada, das origens. O suporte biológico ao qual a linguagem se incorpora confere à disposição lingüística e a seus produtos as propriedades gerais que lhe são impostas pelo conjunto de seus aprendizados (e não somente pelos aprendizados propriamente lingüísticos): instrumento que registra seus próprios usos anteriores e que, sendo ainda continuamente modificado por eles, atribui um peso mais importante aos mais antigos, o corpo encerra, sob a forma de automatismos duráveis, o traço e a memória dos acontecimentos sociais, sobretudo primitivos, de que esses automatismos são o produto. Os efeitos de toda experiência nova sobre a formação do *habitus* dependem da relação entre essa experiência e as experiências já integradas ao *habitus* sob a forma de esquemas de classificação e de engendramento. Nessa relação que toma a forma de um processo dialético de reinterpretação seletiva, a eficácia informativa (ou a rentabilidade) de toda experiência nova tende a diminuir à medida que cresce o número de experiências já integradas à estrutura do *habitus*.

Princípio gerador e unificador de todas as práticas lingüísticas, o *habitus* lingüístico — por exemplo, a relação particularmente tensa em relação à tensão objetiva que está no princípio da hipercorreção pequeno-burguesa — é uma dimensão do *habitus* de classe, isto é, o *habitus* lingüístico é uma expressão da posição (sincrônica e diacronica-

mente definida) na estrutura social [32]. O sentido do valor de seus próprios produtos lingüísticos (experimentado, por exemplo, sob a forma de uma relação infeliz com um sotaque desvalorizado) é uma das dimensões fundamentais do sentido da posição de classe: a relação originária com o mercado lingüístico e a descoberta do preço atribuído às suas produções lingüísticas são, sem dúvida, com a descoberta do preço conferido ao próprio corpo, uma das mediações através das quais se determina a representação prática da pessoa social, *self image* que comanda as condutas de sociabilidade ("timidez", "descontração", "segurança" etc.) e, de modo mais geral, toda a maneira de se comportar no mundo social.

O capital lingüístico e o corpo

Mas é preciso ainda tirar as conseqüências do fato de que o capital lingüístico é um capital incorporado e que o aprendizado da língua é uma dimensão do aprendizado de um esquema corporal global, ele próprio ajustado a um sistema de chances objetivas de aceitabilidade. A linguagem é uma técnica do corpo e a competência propriamente lingüística, especialmente a fonologia, é uma dimensão da *héxis* corporal onde se exprime toda relação com o mundo social. A *héxis* corporal, que é característica de uma classe, submete o aspecto fonológico do discurso a uma deformação sistemática. Isto se dá por intermédio daquilo que Pierre Guiraud chama de "estilo articulatório", dimensão do esquema corporal que constitui uma das mediações mais importantes entre a classe social e a linguagem: assim, o estilo articulatório das classes populares é inseparável de toda uma relação com o corpo dominada pela recusa dos "maneirismos" ou das "afetações" e pela valorização da virilidade (Labov explica a resistência à pressão da língua legítima dos locutores masculinos da classe trabalhadora de Nova York pelo fato de que eles associam a idéia de virilidade a seu modo de falar). A forma "favorita" da abertura bucal, isto é, a posição articulatória mais freqüente é um elemento do *uso global da boca* (e, portanto, da *héxis* corporal) e constitui o verdadeiro princípio do sotaque

[32] O que explica que as disposições lingüísticas apresentem uma relação de afinidade imediatamente visível com as disposições em matéria de fecundidade ou de gosto.

como deformação sistemática que deve ser apreendida enquanto tal [33]. É preciso tratar os traços fonológicos próprios a cada classe como um todo, enquanto produto de uma *informação* sistemática que encontra seu princípio no *habitus* (e a *héxis* corporal) e onde se exprime uma relação sistemática com o mundo. A origem de classe comanda a relação com a linguagem, pelo menos em parte, por meio da relação com o corpo, ela própria determinada pelas formas concretas que a divisão de trabalho entre os sexos reveste em cada classe, na prática e nas representações.

A oposição entre relação popular e relação burguesa com a linguagem se resume na oposição entre a *boca*, feminina, rebuscada, distinta, e a *gueule* (goela), tipicamente masculina, resumo do corpo masculino (*bonne gueule* = boa cara, *sale gueule* = má cara). Por um lado, as disposições burguesas ou, em sua forma caricatural, pequeno-burguesas, a altivez e o desdém (*faire la petite bouche* = fazer-se de rogado; *bouche fine, bouche pincée* = boca fechada; *lèvres pincées, serrées* = lábios fechados), a distinção e a pretensão (*bouche en coeur* = fazer requebros; *bouche en cul de poule* = fazer bico); de outro, as disposições viris tais como as concebem a representação popular, disposição à violência verbal (*fort en gueule* = ser insolente;

[33] A relação entre "estilo articulatório" e estilo de vida, que faz do "sotaque" um índice tão poderoso da posição social, ainda se impõe aos raros analistas que lhe deram um lugar nas ciências sociais: assim, Pierre Guiraud investe em sua descrição da pronúncia popular sua própria relação com o estilo de vida daqueles que ela distingue (ver os adjetivos empregados para caracterizar os "sotaques" que ele distingue: "mole", "debochado", "vadio"; ou ainda os julgamentos de valor que sustentam sua descrição desses sotaques: "esse sotaque à vontade, mole e indolente..."; "o sotaque 'vadio' é aquele do cara que cospe suas palavras pelo canto da boca entre a guimba e a comissura dos lábios"; "essa consistência descuidada, fluida e, nas suas formas mais baixas, indolente e ignóbil" (GUIRAUD, P. *Le français populaire.* Paris, P.U.F., 1965. p. 111-6). Como todas as manifestações do *habitus*, história que se tornou natureza, a pronúncia e, de modo geral, a relação com a linguagem, desembaraço ou insegurança, são, para a percepção ordinária, revelações da pessoa em sua verdade: o racismo de classe encontra, nas *manifestações incorporadas* das condições de existência, a justificação por excelência de sua propensão a *naturalizar* as diferenças sociais. Dito isto, resta que toda análise rigorosa dos sistemas fonológicos característicos das diferentes classes deve levar em consideração, inseparavelmente, os traços da articulação e os traços do *ethos* que se exprimem em toda *héxis* corporal. Os conceitos mais adequados para designar as variantes sociais da pronúncia (ou da maneira de falar etc.) seriam, sem dúvida, aqueles que apreendessem melhor a dimensão do *habitus* de classe que ela manifesta em sua lógica específica (abertura, sonoridade, ritmo etc.).

coup de gueule = gritar; *grande gueule* = *idem; engueuler* = brigar) ou à violência física (*casser la gueule* = quebrar a cara; *mon poing sur la gueule* = mandar a mão na cara), o sentido da festa como comilança (*s'en mettre plein la gueule* = encher a cara; *se rincer la gueule* = molhar a goela) ou a franca diversão (*se fendre la gueule* = morrer de rir). Do ponto de vista dos membros das classes dominadas, os valores "cultura e refinamento" são percebidos como femininos; a identificação com a classe dominante, em matéria de linguagem por exemplo, implica a aceitação de uma maneira de utilizar o corpo que aparece como sendo efeminada ("ser afetado", "amaneirado", "fazer requebros", "dengos", "fazer gênero"), como negação dos valores viris. Esse (mais o interesse particular que as mulheres têm na produção simbólica) é um dos fatores que separam os homens das mulheres no que se refere à cultura e ao gosto: as mulheres podem identificar-se à cultura dominante sem romper, tão radicalmente quanto o homem, com sua classe, sem que sua transformação se exponha a ser percebida como uma espécie de mudança de identidade ao mesmo tempo social e sexual [34]. A mobilidade é a recompensa da docilidade [35]: docilidade numa das dimensões essenciais da identidade social, a relação com o corpo, com a preocupação de afirmar a virilidade na pronúncia e no vocabulário (pelas palavras "grossas" e "cruas", as histórias "licensiosas" e "picantes" etc.) e também em toda *héxis* corporal, o cosmético e a vestimenta, na apresentação de si e a representação das relações com o outro (combatividade, gosto pela briga etc) [36]. As oposições através

[34] A relação particular que as mulheres têm com tudo o que é cultural contribui, sem dúvida, para que se designe como femininos os refinamentos lingüísticos ou culturais. Deve-se acrescentar a isto a oposição, interna à classe dominante, entre o poder propriamente político e o poder cultural, que participa, por mais de um traço, da oposição entre masculino e feminino.

[35] A docilidade para com os dominantes e, também, a deslealdade para com os dominados, renegação dos "seus" e, em particular, dos parentes ("ele é orgulhoso": arrogância e pretensão, distância que se afirma, por exemplo, no fato de *corrigir* o sotaque ou assumir um estilo burguês).

[36] O abandono dos valores masculinos é, ao mesmo tempo, o preço da ascensão social e o que favorece a mobilidade. O impulso inicial, o ímpeto original pode ser tanto uma particularidade biológica socialmente qualificada quanto uma particularidade social; isto é, uma propriedade do corpo socialmente qualificada (o fato de ser gordo, desajeitado ou fraco) que exclui os papéis masculinos (briga, esportes etc.) e que remete a papéis de submissão dócil, de escapatória, de astúcia aos papéis "femininos" negativamente definidos e, eventualmente, positivos e

das quais a taxionomia dominante (reconhecida, mas com uma inversão de sinal, pelas classes dominadas) pensa a oposição entre as classes são, em seu princípio a saber, a oposição entre a força material, bruta, física e a força espiritual, sublimada, simbólica — bastante congruentes com a taxionomia que organiza as divisões entre os sexos. As qualidades dominantes colocam duplamente em questão a virilidade, pelo fato de que sua aquisição demanda docilidade, disposição imposta à mulher pela divisão sexual do trabalho (e a divisão do trabalho sexual) e de que essa docilidade visa disposições em si mesmas femininas. Os determinismos biológicos e sociais, ou mais exatamente, os determinismos biológicos socialmente reinterpretados e os determinismos sociais propriamente ditos agem sobre as práticas e as representações lingüísticas (ou sexuais) por intermédio da estrutura de oposições homólogas que organizam a representação dos sexos e das classes.

Os usos do corpo, da língua e do tempo têm em comum o fato de serem objetos privilegiados do controle social: não terminaríamos mais de enumerar tudo o que, na educação explícita — sem falar da transmissão prática, mimética — se refere aos usos do corpo ("fique direito", "não mexa nisso" etc.) ou aos usos da linguagem ("diga" ou "não diga"). É por intermédio da disciplina corporal e lingüística (que implica, muitas vezes, uma disciplina temporal) que se opera a incorporação das estruturas objetivas e que as "escolhas" constitutivas de uma relação com o mundo econômico e social são interiorizadas sob a forma de montagens duráveis e subtraídas às tomadas de consciência e, até mesmo, em parte, da vontade (automatismos etc.): a polidez encerra uma política, um reconhecimento prático e imediato das classificações sociais e das hierarquias, entre os sexos, as gerações, as classes etc. Os usos do "você" ou do "senhor", como todas as variações estilísticas ligadas ao grau de tensão objetiva (eufemização das frases interrogativas, por exemplo, supõem o reconhecimento, no duplo sentido, das hierarquias, assim como as maneiras de se comportar corpo-

positivamente escolhidos (profissões de gosto e de cultura) ou uma inclinação socialmente favorecida pelas coisas culturais e intelectuais que suscita as mesmas reações que as particularidades físicas "femininas" e produz um efeito de reforço. Tudo sugere que, nas classes populares, o processo que leva às disposições femininas (de que a pederastia nada mais é do que uma das manifestações), isto é, intelectuais e burguesas, é um fator de ascensão social (o fato de sair das classes populares podendo ser acompanhada de uma mudança de consciência social).

ralmente diante de um superior ou de um inferior, condutas consistindo em dar passagem ou em ceder a frente etc.[37].

Conclusão

Para explicar o discurso é preciso, portanto, voltar-se, em cada caso, em primeiro lugar para o *habitus* lingüístico — capacidade de utilizar as possibilidades oferecidas pela língua e de avaliar praticamente as ocasiões de utilizá-las — que, à tensão objetiva constante, se define por um grau de tensão maior ou menor (correspondendo à experiência de um mercado lingüístico de um grau de tensão determinado), depois o mercado lingüístico, definido por um grau de tensão médio ou, o que dá no mesmo, por um certo nível de aceitabilidade e, finalmente, o interesse expressivo.

Daí resulta que a língua varia segundo o locutor e segundo a relação de produção lingüística, isto é, segundo a estrutura da interação lingüística (no campo de um diálogo, por exemplo) ou segundo a posição do produtor no campo considerado (no caso de uma produção escrita); a variação é a resposta à coação simbólica exercida pela relação de produção e manifestada, no caso de um diálogo, pelos signos visíveis (*héxis* corporal, uso da língua etc.) da relação que o locutor entretém com a língua legítima e, portanto, com a língua produzida pelo locutor. O que se diz é um compromisso (como o sonho) entre o que se gostaria de dizer e o que pode ser dito, compromisso que depende, evidentemente, do que o locutor tem a dizer, de sua capacidade de produção, de apreciação da situação e de eufemização, e ainda da posição que ele ocupa na estrutura do campo onde ele se exprime (e que, no caso do diálogo, pode consistir na estrutura da relação de interação como realização particular de uma relação objetiva entre dois capitais).

Mas a coerção exercida pelo campo depende das relações de força simbólicas que nele se instauram no momento considerado: nas situações de crise, a tensão e as censuras correlativas decrescem; não é por acaso que as crises políticas (ou, num outro nível, as crises de interação) são favoráveis à explosão verbal, correlativa a um relaxamento das censuras ordinárias[38]. Assim, todas as manifestações lingüísticas situam-se entre o discurso altamente censurado (de que a linguagem filosófica heideggeriana é, sem dúvida, um exemplo externo, pelo fato da imensa distância entre o interesse expressivo e as exigências do campo) com o silêncio no limite (para aqueles que não possuem os meios de eufemizar), e o franco-falar da crise revolucionária ou da festa popular tal como a descreve Bakhtin em seu livro sobre Rabelais. Vemos que é, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso reduzir a oposição entre as classes à oposição entre distinção (censura que se tornou natureza) e franco-falar, que ignora os interditos da língua comum, regras da gramática e da polidez e as barreiras hierárquicas (uso do você, dos diminutivos, dos apelidos, dos epítetos injuriosos, das injúrias afetuosas), e que se define pelo "relaxamento da tensão articulatória" (como diz Giraud) e de todas as censuras que as boas maneiras fazem pesar sobre o corpo-tabu, ventre, ânus e sexo, e sobretudo, talvez, sobre a relação com o mundo social que ele permite exprimir, inversão das hierarquias (*cul par dessus tête* = de ponta-cabeça) ou rebaixamento do que é elevado (comida, tripas, merda)[39]

[37] Não é, portanto, por acaso que o sistema de ensino cuja concepção se forma sob a Revolução e que encontra sua realização sob a Terceira República se organiza em torno da inculcação de uma relação com a linguagem (abolição das línguas regionais etc.) de uma relação com o corpo (limpeza, higiene etc.) e de uma relação com o tempo (economia, cálculo econômico etc.).

[38] Ver as análises da relação entre o discurso profético e as situações de crise em "Champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, 19.

[39] A censura da linguagem é inseparável da censura do corpo: a domesticação da linguagem que exclui as palavras grosseiras (sabe-se que os elementos "pesados" são, segundo Bakhtin, os componentes inevitáveis da festa popular "terça-feira gorda"), os rotacismos, acompanha a domesticação do corpo que exclui toda manifestação excessiva dos apetites e que submete o corpo a um conjunto de proibições (não colocar os cotovelos em cima da mesa, não fazer barulho ao comer, não fungar).

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO